# شرح الأفق المُبين

## مُحمّد باقر الميرداماد (المُعلّم الثالث)

شرح

فضل حق الخيرآبادي

عمار التميمي






**شرح الأفق المُبين**



◆ **المؤلف: فضل الحق الخيرآبادي**

◆ **الناشر: دار المناهل**

◆ **الطبعة: الأولى 1446 هـ / 2024 م**

◆ **الإخراج الفنّي: جعفر الفاضلي**

◆ **الإشراف على الطبع: حيدر النجفي Didvar@gmail.com**

◆ **رقم الإيداع الدولي (ISPN): 978-622-91820-6-2**



**للتواصل مع مدير دار المناهل عبر الواتساب: 7807588865 964+**


بسم الله الرحمن الرحیم

## مُقدّمة الكتاب

سُبحان من تجلّى بمكنونات أسراره، والصلاة على رسوله مُفيض بحر أغواره وأسباره، وعلى أهل بيته خُزّان أرضه وسماءه، وخيرته من عباده وأبراره.

### الحكمة اليمانية

مفهوم ذاع وشاع، في أركان الأصقاع والبقاع، شيّده الهُمام الشُجاع، الاسترابادي الموصوف بالإبداع، مُحمّد بن باقر الداماد، مالك اليراع.

له العديد من الألقاب، وسم بها من قبل المختصّين والحكماء، منها (المعلم الثالث)، و(استاذ البشر)، و(العقل الحادي عشر)، وغير ذلك[1].

صدّر العديد من الأفكار والبحوث، في مُختلف المجالات، رفدت المكتبة العلمية، بتحف أفكار أبكار، اصبحت مقابس جذوات، ومصادر جذبات، وأنوار ومضات، للعلماء الأجلّاء. ونذكر منها:

---

(١) لا يسعنا في هذه المُقدّمة البسيطة، ان نذكر ومضة من إشراقات حياته، فقد كُتبت العديد من البحوث والدراسات، وباللغات المُختّلفة، في بيان أحوال الميرداماد، ومساهماته المُختّلفة، كان من أوسعها شمولاً، واكثرها إحاطة، ما جاد به الدكتور رؤوف سبهاني في كتابه (الفكر الفلسفي عند الميرداماد الاسترابادي)، يمكن للقارئ الكريم الرجوع إليها للإستزادة والتفصيل.

١- كتاب الأيام الأربعة: في فضيلة وشرف أعمال الأيام الأربعة المهمة (دحو الارض، والغدير، ولادة رسول الله ﷺ، يوم المبعث)، حيث كتب فقط عن أعمال وآداب الأرض، بناء على طلب الشاه صفي ابن الشاه عباس الصفوي، طُبع بومباي بالهند سنة ١٣٠٣ هـ ش- ١٩٢٤م، وفي إيران سنة ١٩٣٨م باللغة العربية.

٢ - كتاب الأفق المُبين: ويعد من أهم الآثار الفلسفية للميرداماد باللغة العربية، ويعرف الكتاب بأسماء أخرى هي: دستور الحق، فرجار اليقين، حيث يفض ويشرح الوجود والزمن والدهر.

٣- كتاب أنموذج العلوم: يشرح في هذا الكتاب باللغة العربية عن عشرين مسألة مهمة، مسائل الرياضيات والكلام والأصول والفقه، الحدوث والقدم الدهر والزمان. يوجد نسخة هذا الكتاب في جامعة طهران.

٤- كتاب الإيقاظات: طُبع هذا الكتاب طبعة حجرية في ٣٢٣ صفحة في سنة ١٣١٤ ويشمل هذا الكتاب مُقدّمة كُتبت باللغة العربية، من قبل عبد الغفار الكيلاني، وهو أحد تلامذة الميرداماد.

٥- كتاب الإيماضات والتشريفات: طُبع هذا الكتاب مع مجموعة مصنفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ، ويتحدث فيه عن الحدوث والقدم، ويعرف هذا الكتاب باسم (الصحيفة الملكوتية والحكمة النبوية)، كتب كل من المير السيد أحمد العلوي، وعبد الغفار الكيلاني، حواشي على الكتاب.

٦- كتاب تأويل المُقطّعات (في أوائل السور القرآنية): وفيه تفسير الحروف

المُقطّعة في أوائل السور القرآنية وتأويلها، ويذكر الميرداماد هذا التفسير في كتابيه (القبسات) و(نبراس الضياء) كتبه باللغة العربية.

٧- كتاب تقويم الإيمان: وهو في علم الكلام باللغة العربية، طبع هذا الكتاب في طهران سنة ١٣٧٦هـ ش- ١٩٩٧م، بإشراف جامعة طهران.

٨- كتاب الجذوات والمواقيت: طُبع هذا الكتاب في بومباي سنة ١٠٢٣هـ، وفي طهران سنة ١٣٨٠هـ ش٢٠٠١م، وقد كتبه بناء على طلب الشاه عباس الصفوي، لِيرد فيه على علماء الهند، حول شبهة وتفسير الآية الكريمة: (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى)، وقد كتبه باللغة الفارسية، بأسلوب صعب، ولم يكمله، وقد سُمّي بهذا الاسم، لورود الجذوة والميقات في عناوينه الرئيسية، وتوجد نسخة بخط المؤلف في مكتبة السيد محمد المشكاة بطهران.

٩- كتاب الحق اليقين في حدوث العالم: يعتقد المرحوم الآغا برزك الطهراني أن كتاب (الحق اليقين في حدوث العالم)، هو نفسه كتاب (الجمع بين رأيين)، كتبه الميرداماد باللغة العربية، وقد ورد في كتاب تاريخ عالم آراي عباسي، أن اسم الكتاب هو (قياسات الحق اليقين)، طُبع الكتاب في طهران.

١٠- كتاب خلسة الملكوت: طُبع طبعة حجرية في٣٢٣ صفحة سنة ١٣١٤هـ ش- ١٩٣٥م، وهو باللغة العربية، في حاشية كتاب (القبسات)، وفي مجموعة مصنفات الميرداماد سنة ١٨٣١هـ ش-٢٠٠٢م، ويُعدّ من أهم كتبه الفلسفية.

١١- كتاب الدعاء: ترك الميرداماد مجموعتين من الأدعية بخط يده باللغة

العربية، وهذا الكتاب، ما زال موجوداً عند حفيد من سلالته، هو الحاج السيد جعفر الميردامادي، وطبع ضمن مجموعة (كنجينه بهارستان).

١٢- كتاب ديوان إشراق: طبع مرتين في سنة ١٣٦٣ هـ ش- ١٩٨٤م، وسنة ١٣٧٩هـ وفي ٢٠٠٠م، وهو يضم مجموعة من الأشعار باللغتين الفارسية والعربية، وفيها مثنوي مشرق الأنوار، قصائد، غزليات ورباعيات.

١٣- كتاب الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية: طُبع طباعة حجرية في ٢١٧ صفحة سنة ١٣١٩هـ ش- ١٩٩٤م باللغة العربية، وهو عبارة عن شرح لكتاب دائرة المعارف الكافي، لمؤلفه محمد بن يعقوب الكليني، ويتناول فيه ثماني وثلاثين مسألة، في علم الدراية وأحوال بعض رواة الحديث.

١٤- كتاب السبع الشداد: في فنون من العلوم، كتب هذا الكتاب بخط يده باللغة العربية سنة ١٠٢٣ هـ، وهو عبارة عن أجوبة لسبع مسائل في الأحوال الفقهية، لذلك عُرف بهذا الاسم، ويشرح في خاتمة هذا الكتاب، مسألة تتعلّق حول قول (نية المؤمن خير من عمله)، غير مطبوع.

١٥- كتاب سدرة المنتهى: وهو أحد التفاسير المُهمّة للقرآن الكريم باللغة العربية، وتوجد نسخته الأصلية الوحيدة في مكتبة برلين، وصورة عن الصفحة الأولى منها، في المركز الثقافي الفرنسي في مدينة طهران، ولم يطبع.

١٦- كتاب الصراط المستقيم: وهو على طريقة الفلسفة اليونانية والحكمة اليمانية باللغة العربية، منه نسخة خطية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في إيران، طبع مرتين في سنة ١٣٨١هـ ش- ٢٠٠٢م، وهو يتناول مسألة حدوث

القدم، وربط الحادث بالقديم.

١٧- كتاب القبسات: وهو من أهم كتبه حول حدوث القدم، ومن أشهر كتبه المعروفة باللغة العربية، والميرداماد شرع في تاليفه يوم مولد النبي صلى الله عليه واله وسلم، وقد فرغ من كتابته في السادس من شعبان سنة ١٠٣٤هـ، وقد طبع بإشراف جامعة طهران، وفي مُقدّمة هذا الكتاب، طُبعت مقالة للباحث الياباني ايزوتوسو، ومقالة الباحث الفرنسي كوربان، باللغة الفارسية.

١٨- رسالة إثبات ولاية الإمام علي: هذه الرسالة في إثبات ولاية الإمام علي بالاستناد إلى الأدلة العقلية، وهي باللغة العربية، ولم تطبع.

١٩- رسالة الاثني عشرية: أو عيون المسائل، المنطوية على لطائف الدقائق، وطرائف الجلائل، طُبعت نسخة منها ضمن مجموعة من اثنتي عشرة رسالة، تتناول مسائل فقهية، مثل الصلاة والطهارة، بأسلوب إستدلالي ومتوافق مع ذوق العرفاء، كتبها الميرداماد باللغة العربية قبل سنة ١٠٢٥هـ١٦١٦م، ولم تطبع.

٢٠- رسالة إستدلال على الوجود الذهني: حسب ما ذُكر في قائمة مكتبة جامعة طهران، كتب الميرداماد هذه الرسالة باللغة العربية، مع اربع رسائل أخرى، في شهر شوال سنة ٩٩٢هـ- ١٥٨٤م، وقدّمها إلى تاجا حسين، شارحاً فيها إثبات الوجود الذهني، لم تطبع.

٢١- رسالة الإستشراق: حديث من الميرداماد إلى جانب نسخة من تفسير سورة يس باللغة العربية، وكتبها تلميذه ملا صدرا الشيرازي.

٢٢- رسالة الإعضالات العويصة: رسالة في فنون العلوم والصناعات باللغة العربية، طبعت طباعة حجرية في سنة ١٣١٧هـ ش- ١٩٣٨م، وضمن مجموعة مُصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش- ٢٠٠٢م، وهي عبارة عن حل لعشرين مشكلة في الرياضيات والمنطق والفلسفة والكلام والفقه والأصول.

٢٣- رسالة البرهان الأسدّ والأخصر للفارابي: هذه الرسالة ضمن مجموعة من رسائل الميرداماد، كتبها بخط يده باللغة العربية في شهر شوال سنة ٩٩٢هـ- ١٥٨٤م لتاجا حسين، شرح عن البرهان المذكور، غير مطبوعة.

٢٤- رسالة البرهان الأخصر والأمتن في توحيد الباري: طبعت ضمن مُصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش-٢٠٠٢م، وهي باللغة العربية في إثبات توحيد الباري عز وجل، على أسس التفكير وآراء الشيخ الرئيس ابن سينا.

٢٥- رسالة مفهوم الوجود والماهية: تحقيق مفهوم الوجود، طبعت ضمن مجموعة مُصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش-٢٠٠٢م، وهي رسالة باللغة العربية قصيرة، حول الوجود والماهية، وكيفية الجمع بينهما.

٢٦ - رسالة التصحيفات- التصحيحات- رسالة الأغاليط: رسالة مختصرة باللغة العربية، حول عدد من التصحيحات والإشتباهات، بين بعض المحدثين والشارحين لكتب الحديث، مثل تصحيف التابعية بتابعية، في دعاء زيارة عاشوراء، وتصحيف محلنين إلى مخلنين، في الزيارة الرجبية، وبدن وجمل إلى حمل في حديث النبي صلى الله عليه واله وسلم، وطلب الميرداماد من قارئ

هذه الرسالة لتفصيلها أكثر، الرجوع إلى كتاب (الرواشح السماوية)، وقد أنهى كتابة هذه الرسالة في ١٨ شوال سنة ١٠٢٤هـ- ١٦١٥م، طبعت ضمن مصنفات الميرداماد في ٢٠٠٢م.

٢٧- رسالة تعبير الجزء الذي لا يتجزأ: طبعت ضمن مجموعة مُصنّفات الميرداماد في سنة ٢٠٠٢م، وهي رسالة مُخّتصرة بالفارسية في تفسير بيتين من الشعر، وردّ على نظرية عدم انقسام الجزء الذي لا يتجزأ.

٢٨- رسالة في إثبات الواجب تعالى: طُبعت ضمن مجموعة مُصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش- ٢٠٠٢م، وهي رسالة قصيرة باللغة العربية، في إثبات الواجب من طريق الصدق على المصداق.

٢٩- رسالة تفسير لآية الأمانة (الأمانة الإلهية): طُبعت في مجموعة الرسائل المختارة سنة١٣٦٤هـ ش- ١٩٨٥م، وضمن مُصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ- ٢٠٠٢م، وهي تفسير باللغة الفارسية لآية (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض).

٣٠- رسالة تفسير سورة الإخلاص: رسالة في أن (قل هو الله أحد) ثلث القرآن باللغة العربية، طُبعت مرتين أيضـًا، في شرح حديث التمثيل للإمام علي بسورة التوحيد، وهي عبارة عن تفسير سورة التوحيد.

٣١- رسالة التولاء والتبراء: رسالة باللغة العربية، توجد نسخة منها ضمن المجموعة العشرة للميرداماد، في المكتبة المركزية لجامعة طهران، لم تُطبع.

٣٢- رسالة الجبر والتفويض: رسالة مُختصرة باللغة العربية في نفي الجبر

والتفـويض، وإثبـات واقـع الأمـر بـين الجـبر والتفـويض، طبعـت في مجموعـة مصنفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش-٢٠٠٢م.

٣٣- رسالة الجنة ومكـان الـروح: وهـي عبـارة عـن رسـالة مُختصـرة باللغـة الفارسية عن الجنة، طبعت ضمن مُصنّفات الميرداماد ٢٠٠٢م.

٣٤- رسالة جيب الزاوية: رسـالة باللغـة العربيـة، وهـي حـول أحـد القواعـد الرياضية في المثلثات السينوسية، لم تطبع.

٣٥- رسالة حدوث العالم: الجمع والتوفيق بين رأيي الحكيمين في حـدوث العالم ذاتـًا، وقدمه زمانـًا، باللغة العربيـة، طُبعـت ضـمن مُصـنّفات الميردامـاد في سـنة ١٣٨١هــ ش٢٠٠٢م، وطبعـت أيضـًا طباعـة حجريـة، في حاشـية كتـاب القبسـات سـنة ١٣١٤هــ ش- ١٩٣٥م، في هـذه الرسـالة يُحلّـل الميردامـاد آراء (أفلاطـون وأرسـطو)، حـول مسـألة (حـدوث العـالم) ويسـعى إلـى أن يجمـع بينهما. كتب هذه الرسالة بناء على طلب أحد تلامذته، باسم منصور الجيلاني في سنة ١٠٣٤هـ- ١٦١٣م.

٣٦- رسـالة الحـروف والأعـداد: طُبعـت ضـمن كتـاب (نـبراس الضـياء) في سنة ١٣٨١هـ ش، كتبها باللغة العربية في علم الحروف والأعداد.

٣٧- رسالة حل مغالطة ابن كمونة: طُبعت في سنة ١٣٥٣هـ ش- ١٩٤٧م، وطبعت أيضـًا ضمن مُصنّفات الميرداماد في سنة ١٣٨١هـ ش-٢٠٠٢م، وهـي رسـالة مُختصـرة باللغـة العربيـة، في المنطـق ومباحـث الألفـاظ، في حـل الشـبه المشـهورة لابـن كمونـة، وذكـر الميردامـاد في آخـر الرسـالة: (وإني تفـرّدت بهـذا التحقيق والتفصيل).

٣٨- رسالة حل مغالطة الإستلزام: حل الشبهة والمغالطة لابن كمونة المعروفة بـ(مُغالطة الإستلزام).

٣٩- رسالة خطبة النكاح: رسالة مُختصرة فقهية باللغة الفارسية، حول عقد النكاح، موجودة في مكتبة مجلس الشورى، ولم تطبع.

٤٠- رسالة خلق الأعمال: طُبعت ضمن مجموعه (گنجينه بهارستان) في سنة ١٣٧٩هـ - ٢٠٠٠م، وهي رسالة مُختصرة حول الجبر والإختيار في الأفعال الإختيارية للإنسان. كتبها باللغة العربية في سنة ٥٢٠١ هـ ش- ١٦٤٦م، وشرحها في كتابه (الرواشح السماوية) بصورة مُفصّلة، ووسع فيها.

٤١- رسالة دفع شبهة الإستلزام المنقولة عن ابن كمونة: طُبعت ضمن المباحث المنطقية والألفاظ في سنة ١٣٧٠هـ ش-١٩٩١م، وأيضاً ضمن مُصنّفات الميرداماد، وهي مُختصرة باللغة العربية، حول شبهة الإستلزام ورده عليها.

٤٢- رسالة في الدلالة اللفظية: رسالة في ماهية الدلالة اللفظية، وإثبات دلالة الألفاظ على المعاني الذاتية، وليس المعاني الوضعية، كتبها باللغة العربية في شهر شوال سنة ٩٩٢هـ- ١٥٨٤م، بطلب من تاجا حسين.

٤٣- رسالة في إثبات الواجب: رسالة مُختصرة باللغة العربية، حول إثبات الواجب، بالاستناد إلى برهان الحركة، التي تُنسب إلى أرسطو.

٤٤- رسالة في أن المُنّتسب بالأم كان سيداً: إثبات سيادة المُنّتسب بالأم إلى هاشم، وهي رسالة في أن المنتسب بالأم هاشمي، وهي باللغة العربية، شرح

الميرداماد مسألة فقهية أيضــاً، وهـي أن الشـخص مـن جانـب الأم الهاشـمية هـو مُنّتسب للسادة، وهـل تطبـق عليـه أحكـام السيد أم لا؟ طُبعـت ضـمن مصنفات الميرداماد.

٤٥- رسالة في تنازع الزوجين قبل الدخول في قدر المهـر: رسـالة مُفصّـلة في الجواب عـن السـؤال الفقهـي: مـا الحكـم إذا حصـل نـزاع مـا بـين الـزوجين قبـل الدخول، على قدر المهر، ووكيل الزوجة ومن يؤيـد الـزوج. مـا حكمهمـا؟ وقـد كتبها الميرداماد باللغـة العربيـة، مـن شـهر ذي الحجـة سـنة ١٠١٨هــ- ١٦٠٩م. رسالة فقهية رداً على هذه المسألة، يُخالف الرأي الشائع.

٤٦- رسالة في توحيد الواجـب: رسـالة باللغـة العربيـة، حـول الحـديث عـن نفي وحدة العدد عن الواجي تعالى، غير مطبوعة.

٤٧- رسـالة في علـم النبـي: رسـالة عرفانيـة باللغـة العربيـة، وفيهـا تحـدّث الميرداماد حول علوم الأنبياء والأوصياء والأولياء، والتفاوت بينهم، لم تُطبع.

٤٨- رسـالة في مـذهب أرسـطاطاليس: طُبعـت طباعـة حجريـة، في حاشـية كتـاب (القبسـات) سـنة ١٣١٤هـ ش- ١٩٣٥م، وهـي رسـالة مُختصـرة باللغـة العربية، حول نظرية أرسطو في مسألة حدوث العالم وقدمه.

٤٩- رسـالة في وجـوب صـلاة الجمعـة: طُبعـت ضـمن اثنتـي عشـرة رسـالة وهـي رسـالة فقهيـة باللغـة العربيـة، حـول إحـدى المسـائل المُهمّـة التـي اختلـف عليها كثير من الفقهاء، وهي هل صلاة الجمعـة واجبـة في زمـان غيبـة الحجـة، أو مشروعة أم لا؟.

٥٠- رسالة (مكاناً عليا): طُبعت ضمن مُصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش- ٢٠٠٢م، وهي رسالة مُخّتصرة باللغة الفارسية، حول تفسير الاية الشريفة (٥٧) من سورة مريم (مكانا عليا).

٥١- رسالة شارع النجاة في أبواب المعاملات: طُبعت ضمن مجموعة اثنتي عشرة رسالة للمبرداماد، وهي رسالة عملية تشتمل على: مُقدّمة وثلاثة فصول (الكلام، الدراية، والأصول (عشرة فروع: (الطهارة - الصلاة - الزكاة - الخمس - الصوم - الاعتكاف- الحج - الفرار - الجهاد ـ الأمر بالمعروف) وخاتمة، كتبها باللغة الفارسية إلى محمد رضا جلبي الإسطنبولي الإصبهاني، وتسمى أيضاً: (رسالة فتوائية فارسية في أصول الدين وفروعه).

٥٢- رسالة شرعة التسمية: طُبعت في مدينة إصفهان في سنة ١٣٧٥هـ ش- ١٩٩٥م، وهي من المسائل المهمة في عصر الميرداماد، حول هل يجوز أن يسمى اسم إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف (للغير)، بعض الناس سألوا الميرداماد هذا السؤال، وطلبوا منه استفتاء، فردّ عليهم بتحريم ذلك. كتب هذه الرسالة في سنة ١٠٢٠هـ- ١٦١١م باللغة الفارسية، ويقصد بتحريم تسمية بعض الناس باسم صاحب الزمان (عجل الله فرجه).

٥٣- رسالة ضوابط الرضاع- رسالة رضاعية- الرسالة الرضاعية: رسالة فقهية حول الرضاع، تشتمل على مُقدّمة، وثلاثة فصول، وخاتمة، باللغة العربية. يشرح الميرداماد في هذه الرسالة بالتفصيل، أقوال الفقهاء وجميع الروايات التي تحدثت عن الرضاع، مُخالفاً بذلك رأي جدّه المُحقّق الكركي، كتب هذه

الرسالة في سنة ١٠٢٨هـ- ١٦١٨م، لم تُطبع.

٥٤- رسالة علم الباري تعالى: طُبعت ضمن مُصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش-٢٠٠٢م، وهي رسالة مُختصرة باللغة العربية، في بيان مفهوم علم الباري عز وجل.

٥٥- رسالة القصبات: رسالة باللغة العربية في خلق الأعمال، وهل أن الإنسان في أفعاله الإختيارية، مُختار أو مُجبر، لم تطبع.

٥٦- رسالة القضاء والقدر: شرح الميرداماد في هذه الرسالة باللغة العربية، بصورة مُبّسطة، مسألة (خلق الأعمال)، بمعنى هل الإنسان في أفعاله الاختيارية مُختار أم مُجبر، لم تطبع.

٥٧- رسالة كيفية علم الباري- رسالة في علم الواجب- تحقيق علم الباري- علم الواجب- رسالة في علم الواجب- رسالة في بيان علم الواجب: وهي رسالة باللغة العربية، حول ماهية علم الباري عز وجل، وتفاوته مع علم الممكنات، لم تُطبع.

٥٨- رسالة محجة الإستقامة: رسالة في الأخبار المُعتبرة لدى الناس العامة والخاصة، والأدلة العقلية والنقلية عن الإمامة، باللغة العربية، لم تطبع.

٥٩- رسالة معنى القدرة: رسالة في قدرة الواجب، طُبعت في مجموعة مُصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش- ٢٠٠٢م، وهي رسالة باللغة العربية في بيان قدرة الباري عز وجل.

٦٠- رسالة نبراس الضياء: طُبعت في سنة ١٣٧٤هـ ش- ١٩٩٥م، في

طهران، رسالة باللغة العربية، مُسّتقلة ومُبسّطة حول مسألة البداء.

٦١- رسالة نصف النهار: رسالة باللغة العربية حول نصف النهار، وارتباطه بالأحكام الإسلامية، توجد نسخة هذه الرسالة في المكتبة المركزية، التابعة لمقام الإمام الرضا في مشهد، تحت رقم ٥٥١٤.

٦٢ - رسالة تعليقية في أن الحمل دليل على الوجود الذهني: طُبعت ضمن مجموعة مُصنّفات الميرداماد سنة ١٣٨١هـ ش-٢٠٠٢م، وهي رسالة مُختصرة باللغة العربية، في إثبات الوجود الذهني، من طريق حمل الأشياء على بعضها(١). وغير ذلك من المُصنّفات، ممّا ذُكر في كتب الفهارس، في مُختلف العلوم والمعارف.

وما نقرّض له، احدى تلك الإجادات، كتاب (الأُفق المُبين)، من أدقّ وأعمق تحريراته الفلسفية (قدس الله روحه)، بناه على صروح ومسافات، وفصّل فيه مباحثه، يقول الدكتور أيمن المصري في الكتاب:

(وهو مؤلف من قسمين، وكل قسم فيه عدّة أبواب، وكل باب فيه عدة فصول، وكل فصل فيه عدة عناوين، هنا عندنا قسم، أبواب، فصول، عناوين، القسم سمّاه السيد (الداماد)، بالصرحة، والصرح هو البناء الشامخ العالي، كقوله تعالى: ﴿**فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى**﴾(٢)، أي بناءً عالياً، كناية عن الشموخ في الفلسفة، الصرحة الأولى

---

(١) الفكر الفلسفي عند الميرداماد الاسترابادي، د. رؤوف سبهان، ص٩٦-١٠٩.

(٢) (سورة القصص ٣٨).

والصرحة الثانية، سمّاه بالصرح هو القسم، أما الباب فسمّاه بالمسافة، والمسافة هي ما فيه الحركة، أي الذي يتحرّك فيه الباحث إلى هذا الصرح، حتى يصل لأعلاه، يقطع مسافات، للوصول إلى الذروة في هذا الصرح العالي الشامخ، والمسافات تحتها فصول وعناوين.

فالكتاب مؤلف من صرحين، وكل صرح مؤلف من مسافات، وكل مسافة فيها فصول وعناوين.

لكن هو يقول أن هذا الكتاب وضعته على هذا النحو، لكن الموجود فعلاً للأسف الشديد الصرح الثاني مفقوداً بالكلّية، الذي هو نصف الكتاب الذي يتعلّق بالإلهيات بالمعنى الأخصّ، وتعلمون أن الفلسفة جزءان، فن الكلّيات: التي تُسمّى بـ(الفلسفة بالمعنى الأعم) الأحكام العامة للوجود، وفن المجردات: وهي (الفلسفة بالمعنى الأخصّ) وهي غير موجودة كلّياً، الصرح الثاني ٥٠٪ من الكتاب مفقود.

أما في الصرح الأول، يعني القسم الأول، فيوجد فيه فقط ثلاثة مسافات، يعني ثلاث أبواب، كم باب هو، فالله أعلم.

لكن الموجود بالفعل المسافة الأولى، والخامسة، والسادسة فقط وفقط، الكتاب الحجري الذي كان موجوداً في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، فيه فقط المسافة الأولى، والفصل الأول من المسافة الثانية، والأستاذ الدكتور (عبدالله النوراني)، شكر الله سعيه، بحث ونقّب، واستخرج نُسخة أخرى من مكتبة المرحوم (المرعشي النجفي)، فيها بقية فصول المسافة

الأولى، والمسافة الثانية، والمسافة الثالثة، وهي أضعاف أضعاف ما هو موجود في الطبعة الأولى، في مكتبة البرلمان، يعني الكتاب الموجود في مكتبة البرلمان، مائة صفحة، أما هذا (٥٠٠) صفحة، يعني اكتشف أربعة أخماس الكتاب، وهو كما ترون، ما زال الجزء الأكبر مفقود، قلنا ٥٠٪ من الكتاب مفقود.

والصرح الثاني غير موجود أصلاً، والصرح الأول فقط ثلاثة أبواب، او ثلاثة مسافات، (الأول- والخامس- والسادس)، يعني (الثاني- والثالث- والرابع) مفقود، وما بعد (السادس) فالله أعلم، ولكن طبعـًا باستقراء هذه العناوين، لأن الأبواب الموجودة في القسم الأول، وهي الفلّسفة بالمعنى الأعم (مباحث الوجود)، والباب الثاني مباحث (الوجوب والإمكان)، والباب الثالث عبارة عن (مباحث التقدّم والتأخر)، وهذا يُشكّل نصف الفلّسفة بالمعنى الأعم، (المقولات العشرة) و(العلّة والمعلول) و(القوة والفعل)، هذه كلّها غير موجودة في الكتاب.

فلا بدّ أن يقال أن أكثر من ثلثي الكتاب مفقود، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا للبحث، ووجدان الأجزاء المفقودة من هذا الكتاب الشريف، لأن هذا شيء مؤسف للغاية، أن يضيع هذا التراث العظيم، الذي يعتبر قمّة في الفلّسفة العقلية، في العالم الإسلامي.

وأهم فصل فيه هو الأول في الباب، المسافة الأولى، المُتعلّقة بمباحث (الوجود والماهية)، الذي يؤصّل فيها مباحث أصالة الماهية واعتبارية الوجود، رداً على المرحوم (الملا صدرا)، الذي قام بنشر مذهبه في حياته، ومن حسن

الحظ، وإن كان على خلاف في رسم الحوزة، عادة التلميذ يصبر حتى يموت الاستاذ، ثمّ يطرح نظريته، استحياءً من الأستاذ، ولكن البعض يكسر هذه السُنّة، فاستعجل فطرح مبانيه في أصالة الوجود واعتبارية الماهية، في حياة السيد (الداماد)، فقام بالتصدي له، في مُعظم كتبه، بإثبات أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وهذا موجود بنحو كاف في المسافة الأولى، والذي يهمنا هو هذا، ونحن بلا شك، نظراته الفلّسفية الأخرى لا نعلمها، في (العلّة والمعلول)، والذي يهون من الخطب، هو أن الكثير من المباحث موجودة، يعني (التقديسات) و(الإيماضات) و(القبسات) و(الصراط المستقيم)، هذه كلّها موجودة، (العلّة والمعلول) و(القوة والفعل) و(المقولات العشر)، كلّها موجودة، وإن كان له رأي آخر أعمق من هذا في الأفق المبين فالله العالم.

ولكن موجودة في الواقع، ولكن مُبعثرة، فهذا الكتاب المهم منه، هو مسألة إحياء الحكمة العقلية، ومباحث مراتب (نفس الأمر) وتحقيق مباني (أصالة الماهية واعتبارية الوجود) بأرقى مستوى، لأن هذه المباحث التي ذكرها السيد (الداماد) في كتابه في (أصالة الماهية واعتبارية الوجود) لم يتعرض لها المرحوم (الملا صدرا)، ولا من جاء من بعده إلى يومنا هذا، والسر عند رب العالمين، وإلا فهنا تحقيق المباني، في أروع وأدق صوره إن شاء الله)[1].

وقد كُتبت على الكتاب، العديد الحواشي والشروحات الكثيرة، البعض منها موجود، والأخر مفقود، نذكر منها:

---

(١) مقال عن كتاب الأفق المبين، د. أيمن المصري، مُستفاد من دروس الشيخ حول الكتاب، ص١٣-١٦.

١- حاشية نظام الدين الكيلي.

٢- حاشية عبد الغفار الكيلاني.

٣- حاشية شريف الكشميري.

٤- حاشية السيد احمد العلوي.

٥- حاشية المدرّس الزنوزي.

٦- حاشية السيد بحر العلوم.

٧- حاشية فضل حق خيرآبادي.

٨- ظهور الحسن الرامبوري.

٩- محمد طيب مكي الرامبوري.

وهذه حاشية كتبها فضل حق خيرآبادي، على البعض من المسافة الأولى، من الصرحة الأولى، ببيان واسع، وشرح مُفصّل للفكرة، وليس بالمزجي، او اللفظي، ترشّح الفكر الأشعري في رؤياه، وفي بعض المواطن نصّص فيه، كما في مبحث (الوجود عين الماهيات المُمكنة)، ومباحث (الجعل البسيط والجعل المُركّب)، وغير ذلك في مطاوي الكتاب المُختلفة.

كان مُتلبّساً بالعقيدة الحنفية الماتريدية، قال في نزهة الخواطر: (الشيخ الإمام العالم الكبير، فضل حق بن فضل إمام بن محمد أرشد العمري الحنفي الماتريدي الخيرآبادي، أحد الأساتذة المشهورين، لم يكن له نظير في زمانه، في الفنون الحكمية والعلوم العربية)[١]. قال القنوجي في أبجد العلوم: (المولوي

(١) نزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظر، عبد الحي الحسني، ج٧، ص١٠٦٤.

فضل الحق العمري الحنفي الماتريدي الجشتي الخيرآبادي، كان إمام وقته في العلوم الحكمية والفلسفية بلا مدافع)[١]. وله العديد من الكتب والمُصنّفات في فنون مُختلفة، نذكر منها:

١- الجنس العالي في شرح الجوهر العالي.

٢- كتاب في الحكمة الإلهية.

٣- الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية.

٤- والروض المجود في حقيقة الوجود.

٥- حاشية على الأفق المبين للسيد باقر داماد.

٦- حاشية على شرح السلم للقاضي.

٧- رسالة في تحقيق العلم والمعلوم.

٨- رسالة في تحقيق الأجسام.

٩- رسالة في تحقيق الكلّي الطبيعي.

١٠- رسالة في التشكيك في الماهيات.

١١- تاريخ فتنة الهند.

١٢- رسائل في الرد على الشيخ إسماعيل بن عبد الغني الدهلوي في إثبات امتناع نظير النبي (صلى الله عليه واله وسلم).

١٣- شرح التهذيب.

١٤- حاشية شرح السلّم. وقد ذكر شيء عن نفسه فيه.

---

(١) ابجد العلوم، محمد صديق القنوجي، ص٧١٥.

المخطوطة الذي عثرنا عليها، كانت الوحيدة، ولعلّ هناك نُسخ أُخرى لم نصل إليها، وهي من مكتبة (رامبور) في الهند، وتقع تحت التسلسل (٣٢١٢)، في ورق أصفر واضح.

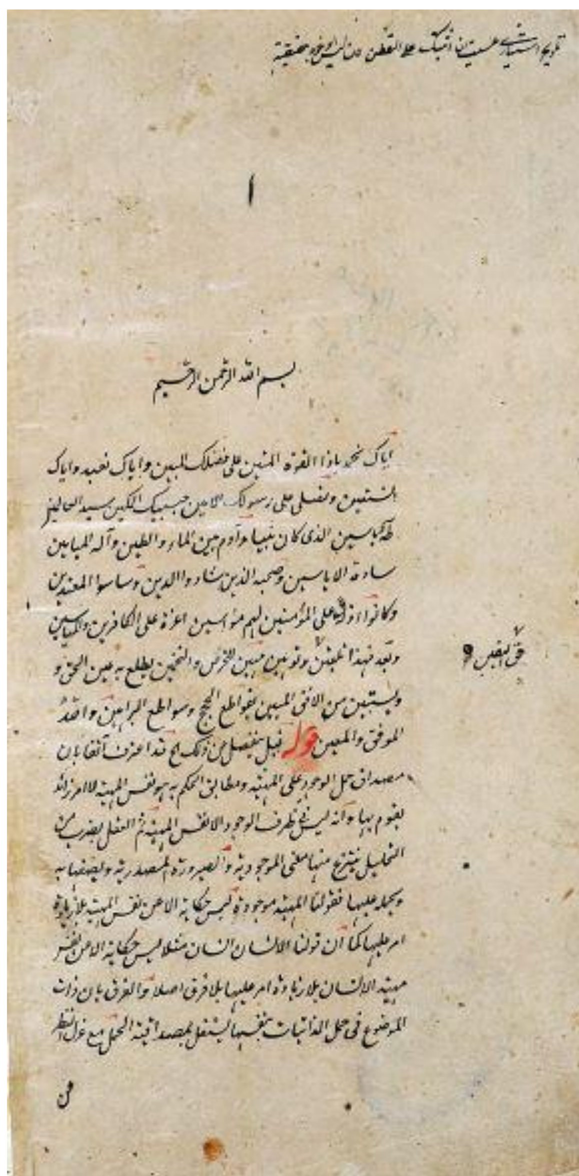
مارس عملية الشرح والبيان للكتاب (وفي الأغلب الأعمّ مع حاشيته)، بكلامٍ جارح، لا يُناسب ومكانة (المعلّم الثالث) العلمية المرّموقة، وعطاءه المعرفي الزاخر، ومدرسته العقلية، وما ترشّح منها من أفكار، انبثقت منها مدارس مُتعددة، ولا نعلم أهي من الشارح او المُقرّر، وستراها في مطاوي الكتاب.

كان هذا من أهم الأسباب، التي أدت إلى العزوف عن طباعته من قبل المُحقّقين.

نعم، وجدت ثغرات وإشكالات وشبهات ومغالطات كثيرة، وقع فيها الخيرآبادي، وهي ظاهرة للمُختصّين، ولم يسعفنا الوقت لإستعراضها وبيانها، تحقيقاً وتعليقاً، كما لا يواكب منهجية تصحيح الكتاب.

ولعلّنا نوفق في طباعة بقية شروحات الأفق المبين، سائلاً الحق تعالى، ان يرزقنا القدرة والهمّة، للعطاء المُثمر، انه نعم المولى، ونعم النصير.

**عمار التميمي**
**النجف الاشرف**
**٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ**


بسم الله الرحمن الرحيم

صورة الصفحة الأولى من المخطوط في مكتبة رامبور في الهند تحت التسلسل (٣٢١٣)



صورة الصفحة الاخير ة من المخطوط في مكتبة رامبور في الهند تحت التسلسل(٣٢١٣)

بسم الله الرحمن الرحيم

إياك نحمد يا ذا القوة المتين، على فضلك المُبين، وإياك نعبد وإياك نستعين، ونصلي على رسولك الأمين، حبيبك المكين، سيد العالمين طه وياسين، الذي كان نبياً، وآدم بين الماء والطين، وآله الميامين، سادة الأياسين، وصحبه الذي شادوا الدين، وساسوا المُعتدين، وكانوا أذلة على المؤمنين، لهم مواسين، أعزة على الكافرين والمياسين.

وبعد:

فهذا تلقين حقّ اليقين، وتوهين مُبين، للخرص والتخمين، يطلع به عين الحق، ويستبين من الأُفق المُبين، بقواطع الحُججّ، وسواطع البراهين، والله المُوفق والمعين.

**قوله: (قد ينفصل عن ذلك، بأنّ ذات الموضوع هناك بنفسها، تستقلّ بمصداقيّة الحمل، مع عزل النّظر، عن أيّة حيثيّة كانت غيرها).**

قد اعترف آنفاً، بان مصداق حمل الوجود على الماهية، ومطابق الحكم به، هو نفس الماهية، لا امر زائد يقوم به، وانه ليس في ظرف الوجود، إلا نفس الماهية، ثمّ العقل بضرب من التحليل، يُنتزع منها معنى الموجودية، والصيرورة

المصدرية، ويصفها به، ويحمله عليها، فقولنا الماهية موجودة، ليس حكاية، إلا عن نفس الماهية، بلا زيادة امر عليها، كما ان قولنا: الإنسان إنسان مثلاً، ليس حكاية إلا عن نفس ماهية الإنسان، بلا زيادة امر عليها، بلا فرق أصلاً، والفرق بان ذات الموضوع، في حمل الذاتيات بنفسها، يستقل بمصداقية الحمل، مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها، واما حمل الموجود، فمصداقه نفس ذات الموضوع، لكن لا من حيث هي، بل بإعتبار جاعلية العلّة لها الفاظ، ليس تحتها معنى.

لأنه ان اريد بكون ذات الموضوع، في حمل الذاتيات بنفسها، تستقل بمصداقية الحمل، مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها، ان ذات الموضوع، سواء كانت مجعولة او لا، وسواء كانت مُتقرّرة أو لا، مُسّتقلة بمصداقية حمل الذاتيات عليها، فذلك صريح البطلان، فإن الذات المُمكنة، التي ليست مجعولة ولا مُتقرّرة، لا شيء محض، لا يصدق حمل إيجابي عليها أصلاً، لا حمل نفسها عليها، ولا حمل ذاتياتها عليها، وان اريد به، ان ذات الموضوع المُتقرّرة المجعولة، مُستقلّة بمصداقية حمل الذاتيات، من دون زيادة حيثية عليها، وانضياف معنى إليها، فهذا مُسلّم ومعقول، لكن الذات المُتقرّرة المجعولة، مُستقلّة بمصداقية حمل الموجود عليها أيضاً، بلا زيادة حيثية عليها، وبلا انضياف معنى إليها، كيف ولو كان مصداق الموجود، ذات الموضوع، مع انضياف معنى إليها، وزيادة حيثية عليها، لم يكن لقوله، على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم، هو نفس الماهية، بحسب ذلك الظرف، لا امر زائد يقوم بها معنى.

**قوله: (وأمّا حمل الموجود، فمصداقه نفس ذات الموضوع، لكن لا من حيث هي).**

فإن عنى به: ان مصداق حمل الوجود، ليس نفس ذات الموضوع، من حيث هي، سواء كانت مُتقرّرة مجعولة، او لم تكن، فمُسلّم، لكن مصداق حمل الذاتيات أيضـًا، ليس ذات الموضوع من حيث هي، سواء كانت مُتقرّرة مجعولة، او لم تكن، ضرورة ان ذات الموضوع، إذا لم تكن مُتقرّرة مجعولة، لم تكن ذاتـًا، فضلاً عن ان تكون مصداقـًا، لحمل نفسها، او ذاتياتها عليها.

وان عنى به: ان مصداق حمل الموجود، ليس نفس ذات الموضوع المُتقرّرة من حيث هي، فذلك صريح البطلان، فإن صدق حمل الوجود، لا ينسلخ عن الذات المُتقرّرة من حيث هي، باعترافه.

**قوله: (بل باعتبار جاعليّة العلّيّة لها).**

فإن أراد به، ان جاعلية العلّة لها، مُعتبرة في مصداق الوجود، بان يكون حيثية جاعلية العلّة لها، حيثية تقييدية في مصداق الوجود، فذلك باطل؛ لان تلك الحيثية، متأخرة عن مصداق الوجود، اعني الماهية المُتقرّرة المجعولة، ضرورة ان الجاعلية والمجعولية، نسبتان متأخرتان، عن ذاتي المُنتسبين، وان أراد به ان جاعلية العلّة، حيثية تعليلية لمصداق الوجود، فإن عنى بذلك انها علّة، لمصداقية مصداق الوجود في الواقع، فذلك باطل؛ لأن مصداق الوجود، هو نفس الذات المُتقرّرة، ومصداقيتها في الواقع، ليس امراً زائداً عليها، حتى يكون لها علّة، وراء علّة نفس الماهية، فإنما علّة مصداقية مصداق الوجود في الواقع،

هي علّة مصداق الوجود، الذي هو نفس الذات المُتقرّرة في الواقع، وتلك العلّة هي نفس ذات الفاعل، المُسّتقل بالتأثير، لا حيثية جاعليتها للماهية، فإنها عن نفس الماهية، التي هي مصداق الوجود.

وان عنى بذلك، ان إعتبار جاعلية العلّة لها، حيثية تعليلية لمصداقية مصداق الوجود، في لحاظ الحاكي، بان الماهية موجودة، كما يدل عليه قوله، فإذا تعرفت بضرورة او برهان، صحّ حمل الوجود قطعًا، فذاك أيضًا باطل، إذا كثيراً ما يُنتزع الوجود عن الماهيات، ويحمل عليها، ويصدق بحمله عليها، من دون ملاحظة تلك الحيثية، كما ستعرف.

على ان هذا، لا يصلح فارقًا بين مصداق الوجود، وبين مصداق الذاتيات، يتحقّق بهذه الحيثية التعليلية، في مصداق الذاتيات أيضًا، كما ستعرفه عن قريب، وإنما في الفرق بين مصداق الوجود، ومصداق الذاتيات، وان أراد باعتبار جاعلية العلّة لها، في مصداق الوجود، نفس العلّة الجاعلية، التي هي مُقدّمة على الذات المُتقرّرة، التي هي مصداق الوجود، فلا ريب ان نفس العلّة الجاعلية، غير مأخوذة في مصداق الوجود، ولا مُعتبرة فيه، او مصداق الوجود، هي نفس الذات المُتقرّرة لا غير.

نعم، ذات العلّة الجاعلية، علّة لمصداق الوجود – أعني الذات المُتقرّرة المجعولة – وهي كما أنها علّة لمصداق الوجود، كذلك هي علّة لمصداق الذاتيات، الذي هو الذات المُتقرّرة المجعولة، فهذا لا يصلح فارقًا بين مصداق الوجود، ومصداق الذاتيات، وفيه الكلام.

فالتحقيق الذي لا يُستراب فيه: هو ان مصداق الوجود، هو بعينه مصداق الحمل الأولي، وحمل الذاتيات من دون فرق ما أصلاً، فإن حمل الوجود على الماهية، كما في قولنا: (الإنسان موجود)، وحمل نفس الماهية وذاتياتها عليها، كما في قولنا: (الإنسان إنسان وحيوان) حكايتان، ومن المُستبين ان واقعية الحكاية، بما هي حكاية، عبارة عن واقعية مصداقها، وجعلها بما هي حكاية، عبارة عن جعله، وليس للحكاية بما هي حكاية، جعل وواقعية، سوى جعل مصداقها وواقعيته.

نعم، للحكاية باعتبار خصوص اللحاظ الذهني، وخصوص تقرّرها في ذهن الحاكي، تقرّر وواقعية، وجعل وراء مصداقها، وواقعيته وجعله.

فواقعية هاتين الحكايتين ومجعوليتهما، عبارة عن واقعية مصداقهما ومجعوليته، ومصداق حكاية حمل الموجود على الماهية، اما ان تكون نفس الماهية، بلا امر زائد، وحيثية زائدة عليها، او يكون هو الماهية، مع امر زائد وحيثية زائدة عليها، والثاني باطل، إذ ما من أمر زائد، وحيثية زائدة على الماهية، إلا وهو متأخر عن مصداق الوجود، وأيضاً فهو نفسه مُعترف، بان مصداق الحمل ومطابق الحُكم، هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف، لا أمر زائد يقوم بها، فتعيّن الأول.

فاما ان يكون مصداق حمل الماهية على نفسها، او حمل ذاتياتها عليها أيضاً، هي نفس الماهية، بلا امر زائد، وحيثية زائدة عليها، فلا يكون مصداق هاتين الحكايتين، فرقاً ما أصلاً، او يكون مصداق حمل الماهية على نفسها، او

حمل ذاتياتها عليها هي الماهية، مع امر زائد وحيثية زائدة عليها، وهذا مع صراحة بطلانه، خلاف ما يعتقده، ولِما تحقق، ان مصداق هاتين الحكايتين، هو نفس الماهية، بلا امر زائد أصلاً، ولا ريب في ان نفس الماهية مجعولة.

فقد تحقّق ان مصداق حمل الوجود، ومصداق حمل الذات والذاتيات، مجعول، ومجعولية مصداقهما، هي بعينها مجعولية هاتين الحكايتين، لما بيّن من ان مجعولية الحكاية، بما هي حكاية، عبارة عن مجعولية مصداقها لا غير، فقد تحقّق انه لا سبيل إلى الفرق، بين مصداق حمل الوجود، ومصداق حمل الذات والذاتيات أصلاً، وسيأتي لذلك مزيد تحقيق.

**قوله: (فإذا تعرّفت بضرورة أو برهان، صحّ حمل الوجود قطعاً).**

أعلم ان لفظ المصداق، يحتمل عدّة معانٍ:

**الأول:** تطابق الحكم المحكي عنه، كما يُقال: نفس الماهية مصداق لحمل الذاتيات.

**الثاني:** علّة صدق الحمل، والحكاية في الواقع، وهذا يحتمل معنيين:

**أحدهما:** مطابق الحمل المحكي عنه، فأنه علّة لصدق الحكاية، بمعنى انه بعد تحقّقه، لا يحتاج مصداق الحكاية، إلى علّة أخرى، فهذا هو بعينه المعنى الأول.

**وثانيهما:** ما هو علّة لمطابق الصدق، أعني علّة المحكي عنه في الواقع.

**والثالث:** علّة صدق الحكاية في لحاظ الحاكي.

فمصداق حمل الوجود على الماهية بالمعنى الأول، هي نفس الماهية

المُتقرّرة، بلا زيادة امر ما عليها، وليس التقرّر أمر زائد عليها، كما يعترف به عن قريب، ومصداقه بالمعنى الثاني، هو جاعل الماهية، واما المصداق، بمعنى علّة الصدق في لحاظ اللاحظ، فقد يكون إعتبار جاعلية العلّة لها، وقد يكون بمشاهدة ترتب اثار الماهية عليها، وربما يجوز ان يكون، صدق حمل الوجود على ماهية ما، في لحاظ الحاكي، ضروريًا، غير مُعلّل بمصداق، بهذا المعنى، ومصداق حمل الماهية وذاتياتها عليها بالمعنى الأول، نفس الماهية المُتقرّرة، بلا زيادة امر عليها، فهو مصداق حمل الوجود عليها بعينه، بلا فرق ما أصلاً، ومصداق حمل الماهية وذاتيتها عليها بالمعنى الثاني، هو جاعل الماهية، فهو بعينه، مصداق حمل الوجود عليها بهذا المعنى، بلا فرق ما.

واما مصداق حمل الماهية وذاتياتها عليها بالمعنى الثالث، فقد يكون إعتبار جاعلية العلّة لها، وقد يكون مشاهدة، بترتب اثار الماهية عليها، وربما يكون صدق هذا الحمل ضروريًا، غير مُعلّل لمصداق بهذا المعنى، فلا سبيل إلى الفرق، بين مصداق حمل الوجود على الماهية، ومصداق حملها وحمل ذاتياتها عليها، فكل ما تكلّفه للفرق بينهما، سعي بلا طائل، ومع ذلك، فكلامه عند التأمل، الفاظ ليس تحتها معنى مُحصّل؛ لان مُحصّل كلام الموهم، هو ان مصداق حمل الوجود، بمعنى المحكي عنه، ومطابق الحكم، هو مصداق حمل الذاتيات بهذا المعنى، فيكون حمل الوجود، وحمل الذاتيات من قبيل واحد.

وحاصل جوابه: ان مصداق الحمل في حمل الذاتيات، ذات الموضوع من حيث هي، مع قطع النظر عن اية حيثية كانت، وفي حمل الوجود ذات

الموضوع، لا من حيث هي، بل باعتبار جاعلية العلّة لها، فبين مطابق الحكم في حمل الذاتيات، ومطابق الحكم في حمل الوجود، فرق من هذه الجهة، فالكلام في المصداق بمعنى مُطابق الحكُم، أي المحكي عنه الواقعي، لا في المصداق، بمعنى علّة المحكي عنه، ولا في المصداق، بمعنى علّة صدق الحكاية في لحاظ الحاكي، فإن كان مراده بكون مصداق حمل الوجود، نفس ذات الموضوع، لا من حيث هي، بل باعتبار جاعلية العلّة لها، ان مصداق حمل الوجود ذات الموضوع، مع حيثية تقييدية، هي اعتبار جاعلية العلّة لها.

فمع بطلانه كما عرفت فيما سبق آنفاً، يكون معنى كلامه: ان مصداق حمل الوجود، هو الذات المُقيّدة، باعتبار جاعلية العلّة لها، بخلاف مصداق الذاتيات، فإنه نفس الذات من حيث هي، وهذا لو سلّم وتنزّل عن كونه صريح البطلان، يبطل قوله فيما سبق، على ان مصداق الحمل ومطابق الحمل، هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف، لا أمر زائد يقوم بها، فيُصحّح الحمل ويُلغي قوله، فإذا تعرفت بضرورة او برهان، صحّ حمل الوجود قطعاً، وربما يقود إلى الحكم بها، مشاهدة ترتب اثار الماهية عليها، فيتعرف ان مصداق الحمل مُتحقّق، وذلك لان الكلام في مصداق حمل الوجود، بمعنى مطابق الحكم المحكي، علّة الواقعي.

ولمّا كان مصداقه ذات الموضوع، المُقيّد بالمجعولية في الواقع، لان يكون اتصافها بالمجعولية في الواقع، سابقاً على حمل الوجود عليها، كما هو المُقدّر في هذا الشق، كانت ذاته المُتّصفة بالمجعولية، مُطابق الحكم بالوجود في الواقع،

وصح حمل الوجود عليها قطعاً، سواء تعرفت ماعلّته، العلّة لهما، او لم يتعرف، وسواء تعرف، ان ما هو مصداق الحمل مُتحقّق، او لم يتعرف، ضرورة ان مناط الحمل وصدقه، هو نفس المحكي عنه، المُتقرّر في الواقع، لا تعرف جاعلية العلّة له، ولا تعرف ان مصداق الحكم، كتحقّق كيف، وصدق الصوادق، وصحتها في الواقع، ليس مرهوناً بتعرف.

نعم، وجود حكاية، وحمل في ذهن الحاكي، وصدق الحمل والحكاية في لحاظ، مرهون بتعرف تحقّق مصداقه، لا بتعرّف جاعلية العلّة له، لكن لا كلام فيه، وان كان مراده، بكون مصدق حمل الوجود، نفس ذات الموضوع، لا من حيث هي، بل باعتبار جاعلية العلّة لها، ان مصداقه، بمعنى علّة مطابق الحكم بحمل الوجود، نفس ذات الموضوع، باعتبار جاعلية العلّة لها، فهذا لا يستقيم بوجوه:

**الأول:** انه لم يكن كلام الموهم في المصداق، بمعنى علّة المحكي عنه، وإنما كلامه في المصداق، بمعنى نفس المحكي عنه، فأراد بهذا المعنى خروج عمّا فيه الكلام.

**الثاني:** ان المصداق بهذا المعنى، ذات الجاعل، لا ذات الموضوع، باعتبار جاعلية العلّة لها.

**الثالث:** ان اعتبار جاعلية العلّة لها، متأخر عن نفس ذات الموضوع، وهي متأخرة عن المصداق بهذا المعنى.

**الرابع:** ان تحقّق المصداق، بمعنى علّة المحكي عنه في الواقع، سواء تعرف

او لـم يتعـرف، مُصـحّح للحمـل، فقولـه فـإذا تعرفـت بضـرورة او برهـان، صـح الحمل.

وقوله: فيتعرف ان مصداق الحمل مُتحقّق. لغو محض، لا طائل تحته، وان كان مراده بكون مصداق حمل الوجود، نفس ذات الموضوع، لا من حيث هـي، بل باعتبار جاعليـة العلّـة لهـا، ان علّـة صـدق حمـل الوجـود، في لحـاظ الحـاكي، وعلمه نفس ذات الموضوع، باعتبار جاعلية العلّـة لهـا، وملاحظـة هـذه الحيثيـة، كما يدل عليه قوله، فاذا تعرفـت بضـرورة او برهـان. وقولـه فيتعـرف ان مصـداق الحمل مُتحقّق، لم يستقم الكلام.

**أما أولاً:** فـلان كـلام المـوهم في المصـداق، بمعنـى المحكـي عنـه، ومطـابق الحكم في الواقع، لا في المصداق بالمعنى الثالث، فهذا خروج عمّا فيه الكلام.

**وأما ثانياً:** فلإن حاصل كلام الموهم، ان مطـابق الحكـم في حمـل الوجـود، لو كان نفس ذات الموضوع، لا امراً زائداً يقـوم بهـا، كـان حمـل الوجـود وحمـل الذاتيات، مـن قبيـل واحـد، وذلـك لازم ممـا ذهـب إليـه قطعـاً؛ لان الماهيـة مـن حيـث هـي، لا بشـرط شـيء، ليسـت إلا محكيـاً عنهـا، بحملهـا علـى نفسـها، او حمل ذاتياتها عليها، لا لحمل العوارض، إذ يصدق سلب ما سوى ذاتها وذاتياتهـا عنها، من حيث هي، سلباً بسيطاً.

والمحكي عنه لحمل العوارض، هي الماهية، مع امر زائـد يقـوم بهـا، وهـذا ممّا تقرّر عندهم، وهو نفسه مُصرّح بجواز سلب الوجود، وغيـره مـن العـوارض عن الماهية من حيث هي، فلا يمكنه بعد الذهاب، إلى ان مصداق حمل الوجـود

ومطابق الحكم به، نفس الماهية، بلا زيادة امر يقوم بها، ان يذهب إلى كون الوجود من العوارض، وهذا الذي ذكر، لا يمس هذا الكلام، فضلاً عن ان يكون جواباً عنه.

**وأما ثالثاً:** فلان تعرف جاعلية العلّة لها، بضرورة او برهان، لا مدخل له في صحة حمل الوجود، وصدقه في لحاظ الحاكي أيضاً، إذ كثير من الغافلين عن لحاظ العلّة، بل كثير من نفاة الجاعل والجعل على الإطلاق، كأصحاب البخت والإتفاق، يحكمون على المُمكنات بالوجود، ويصدقون بصحة حمله عليها وصدقه، مع انهم لا يتعرفون جاعلية العلّة لها.

**وأما رابعاً:** فلأنه لو سلّم، ان صحة حمل الوجود على الماهية، منوطة بتعرف جاعلية العلّة لها، فلا ريب في ان صحة نفسها، او ذاتياتها عليها أيضاً، منوطة بتعرف جاعلية العلّة لها، ضرورة ان صحة حملها على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، لا يمكن بدون تقرّرها، وصحة هذا الحمل عند الحاكي واللاحظ، منوط بتعرف تقرّرها، وتعرف تقرّرها، منوط بتعرف جاعلية العلّة لها، على زعمه، فيكون صحة حمل الذات والذاتيات على نفسها، منوطة بتعرف جاعلية العلّة لها، كما في حمل الوجود، بلا فرق.

**قوله: (وربما تقود إلى الحكم بها، مشاهدة ترتّب آثار الماهيّة عليها، فيتعرّف أنّ ما هو مصداق الحمل مُتحقّق، فيحكم بصحّة الحمل).**

يعني قد يقود إلى الحكم، بجاعلية العلّة للماهية، مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها، فيتعرف ان مصداق حمل الوجود، يعني ذات الموضوع، باعتبار

جاعلية العلّة لها مُتحقّق، فيحكم بصحة الحمل، ولا يخفى ان مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها، يكفي للحكم بصحة حمل الوجود، من دون ان يقود، مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها، إلى الحكم بجاعلية العلّة إياها، ومن دون ان يترتب على الحكم، بجاعلية العلّة إياه، تعرف ان مصداق الحكم مُتحقّق.

ويترتب على هذا التعرف، الحكم بصحة حمل الوجود، ألا ترى ان كثيراً من الناس، كثيراً ما يشاهدون آثار الماهية، كالحرارة والإحراق، والإضاءة والإشراق، فيحكمون بان النار موجود، والشمس طالعة، من دون ان يخطر لهم بالبال، جاعلية العلّة لها، بل كثير من المنكرين للجعل والجاعل، يحكمون على كثير من الأشياء بانها موجودة، ولا يحكمون بجاعلية العلّة لها، بل لا يعرفون الجعل ولا الجاعل، فهذه الألفاظ أيضاً، ليس تحتها كثير معنى.

**قوله: (لا أنّ ترتّب الآثار مصداق، الحمل أيضاً، كما ظنّ).**

قال في الحاشية، الظان بعض من يسر، مع حملة عرش التحقيق، وهو من بعض الظن، فإن ترتّب الاثار، يتأخر عن مرئية الموجودية، ومصداق الحمل معياره، أي ما يحوج صدق الحمل إلى اعتباره، وكأنه حمله على المعنى اللغوي، او ما لا ينفك عن صدق الحمل، وان لم يتقدّم عليه بالذات، وذلك بعيد عن وجه التحقيق، انتهى.

قد عرفت فيما سبق، ان للمصداق ثلاثة معانٍ، ولا شك ان ترتب الاثار، علّة لصدق حمل الوجود، في لحاظ الحاكي، فهو مصداق الحمل بالمعنى الثالث، كما ان ذات الموضوع، باعتبار جاعلية العلّة لها، مصداق الحمل بهذا

المعنى الثالث، وتأخر ترتب الآثار عن مرتبة الموجودية، لا ينافي كونه مصداق الحمل بهذا المعنى، كما ان تأخر اعتبارها، جاعلية العلّة للماهية، ضرورة ان الجاعلية، نسبة متأخرة عن المُنتسبين، لا ينافي كون نفس ذات الموضوع، باعتبار جاعلية العلّة، مصداق الحمل بهذا المعنى.

وأما مصداق الحمل، بمعنى معياره المُتقدّم، على صدق الحمل بالذات، فلا يمكن ان يكون هو ذات الموضوع، باعتبار جاعلية العلّة لها، لتأخره عن مطابق الحكم، أي المحكي عنه، كما لا يمكن ان يكون هو ترتب الاثار، وحمل المصداق على المعنى اللغوي، او ما لا ينفك عن صدق الحمل، وان كان بعيداً عن درجة التحقيق، لكن بتخيل ان ذات الموضوع، باعتبار جاعلية العلّة لها، مصداق الحمل بالمعنى المصطلح، بعيد عن الفطرة كما عرفت.

**قوله: (فقد فارق حمل الذّاتيّات من تلك الجهة).**

قد عرفت ان حمل الوجود، لا يفارق حمل الذاتيات، بجهةٍ ما أصلاً.

**قوله: (نعم قد خولفت فيه سُنّة الحمل، في سائر الذّاتيّات والعرضيّات، إذ ليس فى العوارض، ما هذه شاكلته، إلّا الوجود).**

قد عرفت فيما سبق، بان الوجود ليس معنى زائد على الماهية، وستعرف فيما بعد عن قريب، بأن الوجود معنى مصدري، لا يؤخذ من مبدأ للمحمول، قائم بالموضوع، انضماماً او انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع، المجعولة بجعل الجاعل الفاعلي إياها، وبان المقصود بالوجود، هو صيرورة الماهية وموجوديتها، المأخوذة من نفس الماهية المُتقرّرة، لا معنى يلحق بالماهية،

فيشتق منه الموجود، ويحمل عليها، كما يكون في السواد والأسود، كما ان الإنسانية مفهوم، مأخوذ من نفس ذات الإنسان، لا امر يقترن بالإنسان، وبان مرتبة ذات الموضوع في العين، او في الذهن، اصطلح على التعبير عنها، بفعلية الماهية، ووضع لها اسم، هو تقرّر الذات، فأما ان يكون ما يؤخذ عنه مفهوم الوجود، نفس ذات الموضوع، بما هي هي، فلا يكون الوجود من العوارض أصلاً، بل يكون نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى ماهية الإنسان، كما اعترف.

فعدّ الوجود من العوارض، إنما يستقيم، لو استقام، عدّ الإنسانية من عوارض ماهية الإنسان، وهو خروج عن الفطرة الإنسانية، فلا سبيل على هذا التقدير، إلا إلى القول بعينية الوجود للماهية، كما هو مذهب الأشاعرة، واما ان يكون ما يؤخذ عنه مفهوم الوجود، ذات الموضوع مع امر زائد، هو اما المجعولية، كما يشعر به قوله فيما نقلنا آنفاً، بل من نفس ذات الموضوع، المجعولة بجعل الجاعل الفاعل إياها، فهذا باطل، لِما بيّنا سابقاً من المجعولية، نسبته متأخرة عن مصداق الوجود، او هو امر اخر عارض للماهية، فيكون متأخراً عن مصداق الوجود قطعاً.

فهذا أيضاً باطل، ومع هذا لا يكون لقوله الوجود معنى مصدري، لا يؤخذ من مبدأ للمحمول، قائم بالموضوع، انضماماً او انتزاعاً، على هذا التقدير معنى.

وبالجملة، لا سبيل إلى الوجود عد العوارض، مع القول بأنه لا يؤخذ من

مبدأ للمحمول، قائم بالموضوع انضمامـًا او انتزاعـًا، بـل هـذا إلا كعـدّ الإنسـانية من عوارض ماهية الإنسـان، فمخالفـة الوجـود للعـوارض، كمـا ذكـره، إنمـا هـي لكون الوجود عـين الماهيـة، كمـا هـو مـذهب اهـل الحـق، والفـرق بـين الوجـود وبين الإنسانية، بـأن مصـداق الوجـود نفـس الماهيـة، باعتبـار جاعليـة العلّـة لهـا، ومصداق الإنسانية نفس الماهية، بما هي هي، قد ابطلناه فيما سبق.

**قوله: (وأيضـًا، الوجود يباين سائر الأعراض، بأنّ كلّ عرض، فإنّ وجوده فى نفسه، هو بعينه وجوده فى موضوعه. وأمّا العرض الّذي هو الوجود، فحقيقته هي نفس، أنّ كذا فى الأعيان، أو في الذّهن، لا شيء، أو معنىّ به كذا في الأعيان، أو في الذّهن).**

ظـاهر هـذا الكـلام، يـدل علـى ان الوجـود مـن جملـة الأعـراض، وهـذا لا يستقيم، على ما ذهـب إليـه، مـن ان الوجـود معنـى مصـدري، لا يؤخـذ مـن مبـدأ للمحمول، قائم بالموضوع انضمامـًا او انتزاعـًا، بـل مـن نفـس ذات الموضـوع، وانه مأخوذ من نفس الماهية المُتقرّرة، كما ان الإنسانية، مفهوم مأخوذ من نفس ذات الإنسان، وان التقرّر ليس زائداً على نفس الماهيـة، إذ علـى هـذا التقـدير، لا يمكن ان يكون للوجود، عروض للماهية في نفس الأمر، كمـا لا يمكـن ان يكـون للإنسانية، عروض لماهية الإنسان في نفس الأمر، ولو كـان للوجـود، عـروض في نفس الأمر للماهية، لـم يكن الوجود مأخوذاً من نفس الماهية، بل مـن مبـدأ قـائم بها انضمامـًا او انتزاعـًا، ولـم يكن نسبة الوجود إلـى الماهيـة، نسـبة الإنسـانية إلـى ذات الإنسان.

فالقول بان الوجود عرض في موضوعه، كالقول بان الإنسانية عرض في الإنسان، فالحق ان الوجود، لما لم يكن له عروض للماهية، وزيادة عليها في نفس الأمر، فليس هو عرضاً في الماهية، ولا الماهية موضوعاً له في نفس الأمر، كما ان الإنسانية ليست عرضاً في ذات الإنسان، ولا ذات الإنسان موضوعاً لها في نفس الأمر.

نعم، الوجود والإنسانية، مفهومان إعتباريان، موجودان في الذهن وعرضان فيه، والذهن موضوع لها، كما ان سائر الصور الذهنية، اعراض في الذهن، والذهن موضوع لها، لكن لا كلام في ذلك.

**قوله: (فوجوده بعينه، هو وجود موضوعه. ولا يستصحّ العقل أن يقال: وجوده في موضوعه، هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ له وجوداً، كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه، نفس وجود موضوعه، على خلاف سنّة كلّ عرض غيره، فإنّ وجود العرض في موضوعه، نفس وجود ذلك العرض).**

قال الشيخ في التعليقات: وجود الأعراض في انفسها، هو وجودها لمحالها، سوى ان العرض هو الوجود، لما لم يحتج في موجوديته، إلى وجود زائد، لم يصح ان يقال: ان وجوده في نفسه، هو وجوده في موضوعه، بل هو نفس وجود موضوعه، انتهى.

ومعناه على ما ذهب إليه الشيخ، من ان مصداق الوجود، زائد على الماهية المُمكنة، ان الوجود، مع كونه عرضاً قائماً بالماهية، يخالف سائر الأعراض،

في ان لها وجود، هو وجودها لمحالها، وليس للوجود، وجود زائد على نفسه، منتسب إلى موضوعه، وإلا لتسلسلت الوجودات، بل هو بنفسه باعث لموضوعه، مرتبط به، لا لوجود ناعتي زائد عليه، بخلاف سائر الأعراض، فإن لها وجوداً ناعتياً، قائماً بها، به يرتبط مع موضوعاتها.

والمُصنّف انتحل هذا الكلام، وحمله على ان الوجود المصدري، الذي مصداقه، المأخوذ منه نفسه بماهية، بلا امر زائد عليها، ليس له وجود زائد على نفسه، بل وجوده في موضوعه، هو نفس وجود موضوعه، بخلاف سائر الأعراض، وقد عرفت ان نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان، وليس للوجود وجود في موضوعه أصلاً؛ لأنه ليس زائداً على موضوعه، ولا قائماً به في نفس الأمر، لا انضماماً ولا انتزاعاً، كما ان الإنسانية، ليست زائدة على ذات الإنسان، ولا قائمة به، لا انضماماً ولا انتزاعاً في نفس الأمر، فإن اريد بوجود الوجود في موضوعه، وكون وجوده في موضوعه، نفس وجود موضوعه، ان الوجود قائم بموضوعه، وان قيامه به نفسه، فذلك باطل.

إذ الوجود ليس قائماً بموضوعه أصلاً، في نفس الأمر، وان أُريد بوجود الوجود في موضوعه، صحة انتزاعه من موضوعه، على نحو صحة انتزاع الإنسانية، من ذات الإنسان، ويكون وجوده في موضوعه، نفس وجود موضوعه، ان مُصحّح انتزاعه من موضوعه، نفس وجود موضوعه، او ان صحة انتزاعه من موضوعه، نفس وجود موضوعه، فهذا أيضاً لا يصح، فإن مُصحّح

انتزاعه من موضـوعه في نفس الأمر، نفس ذات موضوعه، لا وجوده، وصحة انتزاعه من موضوعه، معنى غير وجود موضوعه، وان اريد بوجود الوجود في موضوعه، وكون وجوده في موضوعه، نفس وجود موضوعه، انه مُنتزع عن موضوعه، وان وجوده عبارة عن وجود منشأ انتزاعه، فهذا صحيح.

لكن حال سائر الأعراض الإنتزاعيّة هذه الحال؛ لأن الأعراض الإنتزاعيّة، لا وجود لها بأنفسها في الأعيان، بل وجوداتها في الأعيان، هي وجودات موضوعاتها في الأعيان، فإن واقعية الإنتزاعيات، عبارة عن واقعية مناشئها، فلا يكون سنة الوجود، على خلاف سنة كل عرض غيره.

وان اريد ان وجوده في الذهن بعد الإنتزاع، نفس وجود موضوعه، فذلك صريح البطلان، ومع ذلك فليس وجوده في الذهن بعد الإنتزاع، وجوده في موضوعه، وأيضاً فمعنى الإنسانية والحيوانية، والجنسية والجوهرية وامثالها، اما ان تُعدّ من الأعراض، فتكون مضاهية للوجود، في ان وجودها في موضوعاتها، نفس وجود موضوعاتها، كما في الوجود، فلا يكون حال الوجود، على خلاف سنة سائر الأعراض، او لا تعد من الأعراض، فلا يكون الوجود أيضاً من الأعراض، فإن نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة هذه المعاني إلى الماهيات.

**قوله: (ومن هناك لا يستتمّ قول السّلف: إنّ الوجود مُخالف لسائر الأعراض، لحاجتها إلى الوجود، حتّى تكون موجودة، واستغناء الوجود عن الوجود، حتّى يكون موجوداً).**

كـأن السـلف يـذهبون، إلـى ان مصـداق الوجـود، زائـد علـى نفـس الماهيـة المُمكنة، قائم بها، فهـذا القـول مُستقيم، وان كـان مـذهبهم في نفسه بـاطلاً، وقـد عرفت ان حمل هذا القول على ما تخيّله، لا يستقيم، فاستقم.

**قوله: (إذ وجود الوجود، هو موجوديّة الماهيّة).**

قال في الحاشية: فإن مفاد كون الوجود موجوداً، على ذلك التحقيق، تحقّق الماهية المُنتزع عنها، لا تحقّق الوجود المُنتزع عنها، فلا يحتاج تحقّق هذا المفاد، إلى ان يصير الوجود، بحيث يُنتزع منه الوجود، بخلاف كون البياض موجوداً، فإن مفاده تحقّق البياض، لا تحقّق الجسم، فيحتاج إلى ان يكون البياض، بحيث يُنتزع منه الوجود، انتهى.

قد عرفت ان سائر الأعراض الإنتزاعيّة، تضاهي الوجود، في ان معنى كونها موجودة، وتحقّق مناشئ إنتزاعها، لا تحقّق تلك الإنتزاعيات بأنفسها، فالحكم بمُخالفة الوجود، سائر الأعراض في هذا الحكم، غير صحيح.

**قوله: (وأنّ الفاعل، إذا أوجب شيئاً، أفاد وجوده، لا حقيقته. وإذا أوجب الوجود، أفاد حقيقته، لا وجوده، إذ حقيقته، هي أنّ موضوعه في الأعيان، أو في الذّهن، أي صيرورة الماهيّة).**

لمّا كان مذهب السلف، ان مصداق الوجود زائد على الماهية، كان معنى الجعل عندهم، تصير ماهية مُتّصفة بالوجود، لا إفادة نفس حقيقتها، وإذ مذهبهم، ان الوجود ليس له وجود زائد عليه، بل وجوده بنفسه، فمعنى إيجاب الوجود عندهم، إفادة نفس حقيقته، لا تُصيّره مُتّصفاً بالوجود، إذ ليس له وجود

زائد عليه، فهذا معنى قولهم، ان الفاعل إذا اوجب شيئًا، افاد وجوده لا حقيقته، وإذا اوجب الوجود، وأفاد حقيقته لا وجوده.

والمُصنّف حمل هذا القول، على ما هم يتحاشون منه، فقال في الحاشية: فيكون معنى قولهم، أفاد وجوده لا حقيقته، انه اوقع نفسه في الأعيان، او في الذهن، ولم بفض عليه حقيقته، حتى يكون اثر الفاعل، كون الحقيقة حقيقة، بل اثره الصادر نفس الحقيقة، فيكون الضمير المُضاف إليه، في لا حقيقته، بمنزلة الحقيقة في حيّز الموضوع، والمُضاف بمنزلتها في حيّز المحمول، فيؤل إلى نفي الجعل المُركّب، في نفس الحقيقة، لا نفي مجعوليتها بالجعل البسيط، كما يوهم ظاهر اللفظ، انتهى.

وليته شرح قولهم، وإذا أوجب الوجود، أفاد حقيقته لا وجوده، كما شرح قولهم، إذا اوجب شيئًا، أفاد وجوده لا حقيقته، فإن معناه على طباق ما شرح، ان الفاعل إذا اوجب الوجود، أفاض عليه حقيقته، حتى يكون اثر الفاعل، كون حقيقة الوجود حقيقة، وهذا ظاهر الفساد.

فإنما معنى قولهم هذا بيّناه، من ان مصداق الوجود عندهم، زائد على الماهية، واثر جعل الجاعل عندهم، كون الماهية مُتّصفة بالوجود، الذي هو عندهم، صفة زائدة على الماهية، فإذا اوجب الفاعل شيئًا، أفاد وجوده، أي كونه مُتّصفًا بالوجود، لا حقيقته، فإن الحقيقة نفسها، لا تصلح لتعلّق الجعل المؤلف، وإذا اوجب الوجود، الذي هو المجعول إليه، في ضمن ذلك الجعل المؤلف، أفاد حقيقة الوجود، وضمّها إلى الماهية، لا وجوده، وإلا لكان جعل

الماهية مُتّصفة بالوجود، ومُستلّزماً لجعل الوجود موجوداً، ووجود الوجود موجوداً، وهكذا لا إلى نهاية.

**قوله: (لكن هذه المعاني، في طبيعة الوجود المُشترك البديهيي فقط).**

لا يخفى إستدراك هذا الإستدراك، وهذا الكلام بظاهره، يدل على ان للوجود معنيين، الأول المعنى المصدري المُشترك البديهي، والثاني الكون في الأعيان، وهو خلاف ما شحن به كتبه.

**قوله: (إذ لم يتبيّن من ذلك).**

بل تبيّن، فإن الوجود، لمّا لم يكن له حقيقة، إلا نفس الموجودية بالمعنى المصدري، أي صيرورة نفس الماهية، في ظرف ما، لا بمعنى ما ينضم إلى الماهية، او يُنتزع منها، كما صدّر به المبحث، إستحالة ان يكون هذا المعنى، موجوداً مُتحقّقاً بالإستقلال، قائماً بذاته، بل يجب ان يكون هناك شيء وذات، يكون هذا المعنى، عبارة عن صيرورته.

فقد تبيّن ممّا سبق، ان الكون في الأعيان مُطلقاً، كون شيء البتة، فإن كان مراده، ان الكون في الأعيان، امر مغاير للموجودية المصدرية، ولم يتبيّن ممّا سبق، ان الكون في الأعيان مُطلقاً، كون شيء البتة، فإن الكلام فيما سبق، كان في الموجودية المصدرية، لا في الكون في الأعيان، الذي هو غير الموجودية المصدرية، بطل قوله فيما سبق، ان لا حقيقة للوجود، إلا نفس الموجودية المصدرية، أي صيرورة نفس الماهية.

**قوله: (أنّ الكون فى الأعيان، هو البتّة كون شيء).**

لعلّ وجه التقسيم بقوله في الأعيان، ان التقسيم إلى الكون في الأعيان، الذي هو لشيء ما، وإلى الكون في الأعيان، الذي لا يقترن بشيء، إنما يجري في الكون في الأعيان، فإن الكون في الذهن، لا محالة يكون لشيء ما البتة؛ لأن الكون الذي لا يقترن بشيء، هو الكون الواجبي، ومن المحال ان يكون الكون في الذهن، هو الكون الواجبي، ومع هذا، فكان الأحرى ان يُقسّم مُطلق الكون، إلى ما هو لشيء ما، وإلى ما لا يقترن بشيء، ويدرج الكون في الذهن، تحت القسم الأول؛ لأن الكلام كان في مُطلق الكون، لكن الأمر سهل.

**قوله: (ثمّ الفحص والبرهان، أوجبا أنّ بعض الكون فى الأعيان، هو يقترن بشيء مّا، وبعضه لا يقترن بشيء).**

بل الفحص والبرهان، اوجبا ان الكون في الأعيان، يتصور له معنيان:

**الأول:** الموجودية بالمعنى المصدري في الأعيان.

**الثاني:** مصداقها.

فالمعنى الأول ليس قائماً بشيء؛ لأنه لو كان قائماً بشيء، كان مصداقه بعد تقرّر ذلك الشيء، وهذا باطل؛ لأن مصداقه نفس ذلك الشيء، كما عرفت فيما سبق.

والثاني نفس الحقيقة، واجبة كانت او مُمكنة، لما تبيّن من قبل، من ان مصداق الوجود نفس الماهية، لا امر زائد يقوم بها، وإنما الفرق بين الواجب والمُمكن، ان الذات المُمكنة مجعولة، وليست ذاتاً، بل جعل، والذات الواجبة غير مجعولة، وليس الوجود مقترناً بالحقيقة، في شيء من الواجب والمُمكن في

نفس الأمر، او ليس في نفس الأمر، مبدأ قائم بالحقيقة الواجبة، او الماهية المُمكنة، يؤخذ منه الموجودية المصدرية، ولا مصداق الموجودية، مقترن بالحقيقة الواجبة، او الماهية المُمكنة، فأنه نفس الحقيقة الواجبة، والماهية المُمكنة، لا شيء مُقّترن بالماهية المُمكنة، او الحقيقة الواجبة.

والمُصنّف أيضاً يعترف بذلك، حيث يقول: ان الموجودية المصدرية ما قوله من نفس الماهية، لا من مبدأ قائم بها، انضماماً او انتزاعاً، وسيقول في مبحث عينية الوجود للواجب سبحانه، ما حاصله: انا لا نعني بقولنا واجب الوجود، ماهيته انّيته، ان الواجب له وجودان خاص، وهذا المُطلق الفطري، ولا انه فرد من افراد هذا الوجود المُطلق الإنتزاعي، الفطري الكُنه، وكيف يذهب إليه، وتحصيل ذو تحصيل من أبناء الحقيقة، واولياء الحكمة، أيتصور ان يكون ذات الذوات، وأصل الحقائق، وينبوع الإنّيات، أمراً اعتبارياً، بل إنا نعني ان هذا المعنى الإنتزاعي، المُطلق الفطري، المُشترك فيه بالقياس إلى فاعلية الوجودات، أي الماهيات المُتقرّرة، ليس عين شيء من الحقائق، بل عينيته، فحقيقته الواجب بالذات، معناها ان مصداق حمله عليه، هو ذاته بذاته، وزيادته على الحقائق المُتجوّهرة بالجاعل، وهي ما سوى القيّوم الواجب بالذات، معناها ان مصداق علّته، على أي شيء كان، غير ذلك الوجود الحق، نفس ذاته من حيث هو مجعول الغير، فما يُنتزع عنه الموجودية في المُمكن، هو نفس ذاته، من حيث هي من الجاعل، وفي الواجب نفس ذاته، من حيث هو نفسه، لا من جاعل، عز عن ذلك.

اما كنت قد تحقّقت من قبل، ان الوجود المُطلق، إنما كان يصح ان يُسلب عن المُمكن في مرتبة ذاته؛ لأنه لم يكن له ذات مُتقرّرة، إلا بجعل الجاعل، وليس مطابق الحكم بالموجودية، إلا نفس الذات المُتقرّرة، فالحقيقة التي هي مصداق حمل الوجود هناك، راجعة إلى كون الذات، صادرة عن الجاعل، فأما من هو مُتقرّر في ذاته، بنفس ذاته، وفالق الظلمة بسلب المستوعب، بإخراج الماهيات نفسها، من الليس المُطلق المُسّتغرق، لذوات الطبائع الإمكانية، وهوياتها على الإطلاق، إلى الفعلية والأيس اللاحق، فأنه لا محالة هو المحكي عنه بالوجود، بنفس ذاته، ومطابق الحكم ومصداق الحمل، بصرف حقيقته، لا بقيام وجودية او اقتضاء منه، لصدق الوجود عليه، انتهى بعبارته.

إذا عرفت هذا، تفطنت ان كلام المُصنّف، ثمّ الفحص والبرهان، اوجبا إلى اخره، الفاظ ليس تحتها معنى، فضلاً عن ان يكون لها مغزى؛ لأن المراد بالكون في الأعيان، في قوله ان بعض الكون في الأعيان، هو لشيء ما، وبعضه لا يقترن بشيء، اما ان يكون هو الموجودية المصدرية، المأخوذة من نفس الحقيقة، ونفس الماهية، او يكون امراً أخر غيرها، على الأول، اما ان يكون المراد باقتران بعض منه، بشيء ما، وعدم اقتران بعض آخر منه بشيء، كون بعض منه، قائماً بشيء ما، وعدم كونه قائماً بشيء في نفس الأمر، قيام الصفات الزائدة على موصوفاتها، فهذا باطل في الواقع، وباعتراف المُصنّف أيضاً؛ لأن الموجودية المصدرية، غير قائمة بهذا المعنى، بشيء من الواجب والمُمكن، وأما ان يكون المراد باقتران بعض منه بشيء ما، وعدم اقتران بعض منه بشيء،

كون بعض منه، صحيح الإنتزاع من شيء، وكون بعض اخر منه، غير صحيح الإنتزاع من شيء، فهذا أيضاً باطل؛ لأن الموجودية المصدرية، كما انها تصح انتزاعها من الماهية المُمكنة، كذلك تصح انتزاعها من الحقيقة الواجبة، فلا معنى لنفي، اقتران بعض الكون في الأعيان بشيء، بمعنى صحة إنتزاعه.

والمُصنّف نفسه مُعترف، بان ما يُنتزع عنه الموجودية، في الواجب ذاته، من حيث هو نفسه، كما نقلنا عنه آنفاً، وان كان المراد بالكون في الأعيان، مصداق الموجودية المصدرية، فهو نفس الحقيقة في الواجب والمُمكن، كما اعترف به فيما نقلنا عنه آنفاً، فلا يصح الفرق بين الواجب والمُمكن، بان الكون في الأعيان في المُمكنات لشيء ما، وفي الواجب، غير مقترن بشيء، وان كان المراد بالكون في الأعيان معنى اخر، سوى الموجودية المصدرية، وسوى مصداقها، فليصور حتى ينظر فيه.

على انه قال في هذا الكتاب، في مبحث العلّيات، ما مُحصّله: انه يذعن بما يحكم به الحكماء المُحصّلون، من ان الوجود المُطلق الفطري، هو نفس الموجودية المصدرية الإنتزاعية، ومطابق الحكم به على الماهية، نفس ذات الماهية، الواقعة في طرف الوجود، لا الماهية الواقعة مع مفهوم ما غيرها، إنضمامي او إنتزاعي، وانه ينكر على السفهاء المهوشين، حيث يزعمون ان الوجود، ما به الحصول، لا نفس الحصول، فهذا نص على نفيه وإنكاره، ان يكون للكون في الأعيان، معنى اخر سوى الموجودية المصدرية.

فقد ظهر اجمالاً، ان قوله في هذا المقام، ليس تحته معنى، وستعرف ان جُلّ

ما قال في هذا المقام، لا يرجع إلى معنى مُحصّل تفصيلاً، وإنما اوقعه فيما وقع فيه، انه رأى في كلام المشائين، ان الكون في الأعيان، على نحوين:

**الأوّل:** كون في الأعيان، مُقْتَرِن بشيء وماهية.

**والثاني:** كون في الأعيان، غير مقترن بشيء وماهية. إلى اخر ما قال مُنتحلاً عنهم.

قال بهمنيار في التحصيل: إذا قلنا كذا موجود، فليس نعني به، ان الوجود معنى خارج عنه، فإن كون الوجود خارجاً عن الماهية، عرفناه ببيان وبرهان، وذلك حيث يكون ماهية ووجود، كالإنسان الموجود، ولكنا نعني به، ان كذا في الأعيان او في الذهن، وهذا على قسمين: منه ما يكون في الأعيان أو في النفس، بوجود يقارنه، ومنه ما لا يكون كذلك، وقال أيضاً ليس بحيث يكون الكون في الأعيان، هو كون الشيء، لكن الفحص والبرهان، اوجب ان بعض الكون في الأعيان، مُتقرّر بشيء، وبعضه لا يقترن بشيء، وذلك لان الكون في الأعيان، الذي عُدّ سبب له، لو كان مُتعلّقاً بشيء، كان ذلك الشيء سبباً لذلك الكون، وقد فرضناه انه لا سبب له، انتهى. وكذا وقع في كلام غيره من المشائين.

وكلامهم هذا، مبني على ما ذهبوا إليه، من ان موجودات المُمكنات، زائدة على ماهياتها، قائمة بها في نفس الأمر، ووجود الواجب عين حقيقته.

فالوجود الحقيقي عندهم على نحوين: الأول وجود قائم بماهية ما زائد عليها. والثاني وجود قائم بنفسه لا بماهية.

فانتحل هذا الكلام منهم، وحمله على ما ذهب إليه، فسلخه عن المعنى،

ومسخه بالغفول عن ذلك المبنى.

**قوله: (لأنّ الكون في الأعيان، الّذي لا سبب له، لو كان مُتعلّقاً بشيء، لكان ذلك الشيء، سبباً مّا لذلك الكون، وقد فرض أنّه لا سبب له).**

لا يخفى ان الوجود، وان كان عبارة عن الموجودية المصدرية، المأخوذة عن نفس الذات، ولم يكن زائداً عليها، قائماً بها في نفس الأمر، كان حاجته إلى السبب، حكاية عن حاجة الذات إلى السبب، واستغناءه عن السبب، حكاية عن استغناء الذات عنه.

فوجوبه عبارة عن وجوبها، وإمكانه عن إمكانها، ومجعوليته عبارة عن مجعوليتها، وان كان صفة قائمة بالذات، زائدة عليها، فإن كانت الذات ممكنة، كان جعلها عبارة عن تصيّرها، مُتّصفة بتلك الصفة الزائدة عليها، وان كانت الذات واجبة، وكان الوجود صفة زائدة عليها، قائمة بها، كان الوجود مُحتاجاً إلى تلك الذات الواجبة، وكانت الذات الواجبة، سبباً له.

ولذا ذهب المشاؤن، إلى ان الوجود في الممكنات، زائد على ماهياتها، قائم بها، وان الجاعل جعلها موجودة، مُتّصفة بالوجود، وان وجود الواجب عينه؛ لأنه لو كان زائداً عليه، احتاج إلى سبب نسبته، اما الذات فيتقدّم عليه بالوجود، فيلزم موجوديته بوجودين، بل بوجودات غير متناهية، او غيرها، فيلزم إمكان الواجب، فالقول بان الكون في الأعيان، على نحوين:

**الأول:** كون في الأعيان، مُمكن مُقترن بشيء ما، أي صفة قائمة بالماهية، في نفس الأمر.

**الثاني:** كون واجب قائم بذاته، غير مقترن بشيء وماهية، فهو نفس الذات القائمة بذاتها، الواجبة لذاتها، وهو الكون الذي لا سبب له، ولو كان هذا الكون مُقترناً بشيء، قائماً به، كان ذلك الشيء، سبباً ما لذلك الشيء، وقد فرض انه لا سبب له، وانه واجب لذاته، إنما يستقيم على رأي المشائية.

فاما على مذهب من ذهب، إلى ان الوجود نفس الحصول، لا ما به الحصول، وانه عبارة عن الموجودية المصدرية، المأخوذة عن نفس الذات، وانه ليس زائداً على الذات، قائماً بها، فالكون في الأعيان، غير مقترن بشيء أصلاً، لا في الواجب ولا في المُمكن، ان اريد بالإقتران العروض، والقيام بشيء في نفس الأمر، ومقترن بشيء، في الواجب والمُمكن جميعاً، ان اريد بالإقتران مجرد صحة الإنتزاع، فأنه كما يُنتزع عن الذات المُمكنة، كذلك يُنتزع عن الذات الواجبة، وكما انه ليس عين الذوات المُمكنة، بمعنى انها ليست نفس هذا المعنى الإعتباري، كذلك ليس عين الذات الواجبة، بمعنى انها ليست عين هذا المعنى الإعتباري، ولا يلزم من كونه مُقترناً بهذا المعنى، بشيء وذات في الواجب، ان يكون له سبب؛ لأن استغناء الذات الواجبة، التي هي مصداقه عن السبب، هو استغناءه عنه، فلا يستقيم ان يقال: ان الكون في الأعيان بالمعنى المصدري، الذي لا سبب له، لو كان مُتعلّقاً بشيء، أي مُنتزعاً عن شيء، لكان ذلك الشيء، سبباً ما لذلك الكون، وقد فرض انه لا سبب له، وذلك لان معنى كون الكون في الأعيان، بالمعنى المصدري، لا سبب له، ان مصداقه ومنشأ انتزاعه، لا سبب له، ولا يلزم من كونه مُتعلّقاً بشيء، بمعنى كونه صحيح

الإنتزاع عنه، ان لا يكون ذلك الشيء المُنتزع عنه، لا سبب له، ومنشأ الغلط ما بيّناه، من انه انتحل كلام المشائية، وغفل عن مبناه، فمسخه وسلخه عن معناه، وهذا آفة عدم الفهم والتدبّر.

**قوله: (فإذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني، أنّ الوجود معنى خارج، فإنّ كون الوجود معنى خارجاً عن الماهيّات، إنّما يعرف ببرهان، حيث يكون ماهيّة ووجود، كالإنسان الموجود، ولكنّا إنّما نعني به مجرّد، أنّ كذا في الأعيان، أو في الذّهن. وهذا على ضربين).**

هذا كأنه بيان لقوله، ولم يتبيّن من ذلك، ان الكون في الأعيان، هو البتة كون شيء، يعني ان قولنا كذا موجود، لا يدل على كون الوجود، معنى خارج عن الموضوع، زائداً عليه، بل إنما معناه، ان الموضوع في الأعيان، او في الذهن، وهذا على ضربين، إلى أخر ما قال.

وهذا الكلام صريح، في ان مراده بالكون، الموجودية المصدرية، ونفس الحصول، لا ما به الحصول، وقد عرفت ان هذا الكلام، لا يستقيم، إلا على تقدير كون الوجود، عبارة عمّا به الحصول، كما هو مذهب المشائية، فإن كون الوجود معنى خارجاً عن الماهيات، إنما يعرف ببرهان، حيث يكون ماهية ووجود، كالإنسان الموجود.

نعم، لو قام برهان، على ان الوجود، صفة مغايرة للماهية، زائدة عليها، قائمة بها في نفس الأمر، كالسواد القائم بالجسم، او الفوقية القائمة بالسماء، وكان في نفس الأمر، ماهية ووجود، كما يكون في نفس الأمر جسم وسواد، لكن

البرهان قائم على ان الوجود، ليس صفة، ولا قائماً بماهية ما، في نفس الأمر، وان نسبته إلى الذات، واجبة كانت او ممكنة، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، فليس في الإنسان الموجود، ماهية ووجود زائد عليها، كما ليس في الإنسان، إنسان وإنسانية زائدة عليها، والمُصنّف يعترف بهذا في هذا الكتاب، وفي سائر كُتبه، ثمّ انه ينتحل كلام المشائية، ويريد ان يُطبّقه على مرامه، ولا يتدبر في كلامهم، ولا في كلامه.

**قوله: (منه ما يكون في الأعيان، أو في النّفس، بوجود يُنتزع منه، ومنه ما لا يكون كذلك، بل إنّما يكون في الأعيان، بنفس ذاته).**

قد ظهر من هذا القول، ان التقيّد بقوله في الأعيان، فيما قال سابقاً، اعني قوله ولم يتبيّن من ذلك، ان الكون في الأعيان، هو الشبه به، كون شيء كان لغواً، لا طائل تحته، ثمّ هذا القول عند التأمل، لا فضل له على الأصوات؛ لأنه ان أراد ان من الموجودات، ما يوجد في الأعيان، او في النفس، بوجود يُنتزع منه، بان يكون ما به موجوديته، ومصداق موجوديته، وجوداً يُنتزع منه، فهذا باطل فاحش، فإن الوجود الذي يُنتزع منه، هو نفس الموجودية، لا ما به الموجودية، ومصداق الموجودية، وكيف يذهب منهم عاقل، إلى ان ما به موجودية الأشياء ومصداقها، معنى إعتباري، يُنتزع منها بعد تقرّرها، وان أراد ان من الموجودات ما يوجد في الأعيان، او في النفس، ويُنتزع منه الوجود، لا ان الوجود المُنتزع منه، ما به موجوديته، فلا معنى لقوله، ومنه ما لا يكون كذلك، بل إنما يكون في الأعيان بنفس ذاته، فإن ما يكون في الأعيان بنفس ذاته، يصدق عليه أيضاً، انه

يوجد في الأعيان، ويُنتزع منه الوجود، فلا يكون الضرب الثاني، مقابلاً للضرب الأول.

**قوله: (فالوجود الّذى هو الكون في الأعيان، ويصدق أنّه في الأعيان، ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان، إلى كون في الأعيان، يقترن به أو يُنتزع منه، فإنّ ما به صيرورة كلّ شيء في الأعيان، هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان. وفرق بين (لذاته في الأعيان)، وبين (بذاته في الأعيان)، فإنّ ما يكون لذاته في الأعيان، يصحّ أن يكون له سبب، وما يكون بذاته، لا يكون له سبب).**

ويصدق انه في الأعيان، ان أراد بالوجود، الذي هو الكون في الأعيان، الموجودية المصدرية، التي هي من الإعتبارات العقلية، فلا معنى لقوله: ويصدق انه في الأعيان، ولا لقوله: ليس يحتاج في ان يكون في الأعيان، إلى كون في الأعيان، يقترن به، او يُنتزع منه، إذ الموجودية المصدرية، لا يصدق انها في الأعيان، ولا تكون في الأعيان أصلاً، ولا لما قال في الحاشية المعلّقة على قوله، ليس يحتاج إلى اخره، فكلّما هو غير الوجود، إنما يكون موجوداً بالوجود، والوجود موجود بنفسه؛ لأنه لا ذات له وراء الوجود القائم بنفسه، فذاته نفس الوجود القائم بذاته، فهو بذاته موجود، وغيره من الماهيات، موجود به، كما ان كل شيء، يكون مضافاً بإضافة، واما الإضافة، فإنما هي المُضاف بذاتها، لا بإضافة أخرى، وكما ان الزماني يتقدّم ويتأخر بالزمان، والزمان بنفسه، وكما ان الماديات تختلف بالمادة، والمادة بنفسها، وكما ان الأشياء تظهر وتستنير في الحس بالنور، والنور بنفسه، لا بنور اخر، وكما ان المعلوم العيني، يعلم

بالصـورة العلميـة، والصـورة العلميـة تعلـم بنفسـها، لا بصـورة علميـة أخـرى، انتهى.

لان الموجوديـة المصـدرية، ليسـت موجـودة بنفسـها، ولا قائمـة بـذاتها، وليست هي ما به موجودية الأشياء، كما عرفت، وان أراد به مصداق الموجودية المصدرية، ومنشأ انتزاعها، فالذات المُمكنة أيضـًا، يصدق عليها الوجود، الـذي هو الكـون في الأعيـان بهذا المعنـى، ويصـدق عليهـا انهـا في الأعيـان، وانهـا لـيس تحتاج في ان تكون في الأعيان، إلى كون في الأعيـان، يقـترن بـه او يُنتـزع منـه، فـإن إحتياج الماهية في تقرّرها، إلى عارض يقترن بها، او ما يُنتزع منها، غير معقول.

نعـم، هـذا الكـلام يستقيم علـى رأي المشـائية، القـائلين بـان الوجـود مـا بـه الحصول، وان الماهيات موجودة بقيامه بها، والواجب نفسه، وجود قـائم بذاتـه، موجود بذاته، بلا قيام وجودية.

**قوله: (وبالجملـة، الوجـود المطلـق، معنـى مصـدريّ، لا يؤخـذ مـن مبـدأ، المحمول قائم بالموضوع، انضمامـًا أو انتزاعـًا، بل من نفس ذات الموضـوع، المجعولة بجعل الجاعل إيّاها، ولا يتصوّر لذلك المعنـى، تحصّـل وتقـوّم، إلّا بـنفس الإضـافة إلـى موضـوعه، لا قبـل الإضـافة. وإذ دريـت أنّ حقيقتـه: أنّ موضوعه في الأعيان لا غير).**

قد عرفت ان كلامه من قوله، ولـم يتبيّن مـن ذلـك، إلـى قولـه هـو أولـى بـان يكون بذاته في الأعيان، إنما يستقيم معناه على رأي المشـائية، القـائلين بـان مـا بـه موجودية المُمكنـات، صـفة قائمـة بهـا في نفـس الأمـر، وان الـواجب وجـود قـائم

بذاتـه، موجـود بذاتـه، لا بوجـود قـائم بـه، فليّسـيّته بـين كيـف كـان، الحاصـل بجعلتيه، ان الوجود المُطلق معنى مصدري، لا يؤخذ مـن مبدأ للمحمـول، قـائم بالموضوع، انضـمامـاً او انتزاعــاً، بـل مـن نفـس ذات الموضـوع المجعولـة، ولا يتصور لذلك المعنى، تحصيل وتقوّم، إلا بنفس الإضافة إلـى موضـوعه، لا قبـل الإضافة.

وكيـف صـح ان يقـال، ان ضـربـاً مـن الموجـود، مـا يكـون في الأعيـان، او في النفس، بوجود يُنتزع منه، وضـربـاً أخـر، لا يحتـاج في ان يكـون في الأعيـان، إلـى كـون في الأعيـان، يقـترن بـه او ينتـزع، وكيـف صـح ان يقـال، ان بعـض الكـون في الأعيان، يقترن بشيء ما، وبعضه لا يقترن بشيء، وهذا كلّه آفة السطحية.

قال في الحاشية المُعلّقـة علـى هـذا القـول، بمـا تحقـق، انكشـف ان مصـداق حمل الوجود المطلق، على الواجب الأول تعالى، ومطابق الحكم بـه عليـه، هـو نفس ذاته بذاته، من غير ملاحظة حيثية غير ذاته أصلاً، كمـا ان مصـداق الحمـل، ومطـابق الحكـم في المُمكنـات، هـو نفـس الـذات، مـن حيـث ان يصـدر عــن الجاعل، لا حيثية يقوم بالذات او يُنتزع منها، فتصح هذه الموجودية المصـدرية، فالحل ما يستصعب فيه الإشكال.

وهو ان الوجود المُطلق، لمّا كان زائداً على حقيقة الوجـود الخـاص، القـائم بذاته، كان عرضيـاً له، فكـان مسـتنداً إليـه، مـن قبيـل لـوازم الماهيـة بـالنظر إليهـا، فيكون مصداق حمله على الوجود الواجب بذاته تعـالى، منشـأه هـو ذاتـه تعـالى، مـن حيـث اقتضـاءه، صـدق المـوجـود المُطلـق عليـه، فيختـل مـا حقّقـه الحكمـاء

الراسخون، من ان مصداق الحمل، ومطابق الحكم هناك، هو نفس ذاته تعالى بذاته، ويلزم ان يكون الموجود المُطلق، من العوارض المسلوبة عنه تعالى، في مرتبة الذات، ومن البيّن، ان ما يسلب عنه الموجودية في مرتبة الذات، لا يكون واجب الوجود بذاته قطعاً.

وتحقيقه: ان الوجود المُطلق، إنما كان مسلوباً عن المُمكن، في مرتبة ذاته؛ لأنه لم يكن له ذات مُتقرّرة، إلا بجعل الجاعل، وكانت الذات المُتقرّرة، هي مطابق الحكم بالوجود، فكانت الحيثية، التي هي مصداق حمل الوجود هناك، راجعة إلى كون الذات صادرة عن الجاعل، بخلاف ما هو مُتقرّر في ذاته، بنفس ذاته، ومخرج للماهيات انفسها، من الليس المطلق، إلى الأيس والتقرّر، فإن نفس ذاته، هو المحكي عنه بالوجود، ومصداق الحمل، ومطابق الحكم، من غير قيام وجودية، او اقتضاء منه، لصدق الموجود عليه، فتبصّر، انتهى.

اعلم ان الوجود، لمّا لم يكن له عروض، وقيام في نفس الأمر، بالحقيقة والماهية، وكان مصداقه نفس الحقيقة والماهية، بلا زيادة امر عليها، وانضياف معنى إليها، وكانت الموجودية حكاية عن نفس الذات، فوجوبه عبارة عن وجوب الذات، واستغناءه عن استغنائها، وامكانه عن إمكانها، واحتياجه عن احتياجها، فالموجودية المصدرية، وان كانت زائدة على الحقيقة الواجبة، بمعنى انها ليست عينها، لكنها لا تحتاج إلى علّة، إذ واقعيتها وتقرّرها في نفس الأمر، هي واقعية الذات الحقة الواجبة، وتقرّرها في نفس الأمر، فوجوب الذات الحقة وجوبها، واستغناء الذات الحقة عن العلّة، استغنائها عنها، وهكذا

الموجودية المصدرية، وان كانت زائدة على الماهية المُمكنة، بمعنى انها ليست عينها، لكنها لا تحتاج إلى علّة، وراء علّة الماهية المُمكنة، بل إمكانها إمكانها، واحتياجها احتياجها، وجعلها جعلها.

نعم، للموجودية المصدرية، بعد انتزاع الذهن إياها، عن الحقيقة الواجبة، او الماهية المُمكنة، وجود ارتسامي في الذهن، وهو في هذا النحو من الوجود، مُحتاج إلى العلّة مطلقاً، سواء كان منشأ انتزاعه، واجباً او مُمكناً، ولما كان مصداق الموجودية المصدرية، نفس الذات الواجبة، او نفس الذات المُمكنة، بلا زيادة امر عليها، وقيام معنى بها، لم يصح سلب الوجود، عن مرتبة نفس الذات، واجبة كانت او ممكنة، بمعنى انه لا يصح ان يكون للذات مرتبة، لا يكون فيها مصداقاً للموجودية، فإنها لو كانت في مرتبة، بحيث لا يكون مصداقاً للموجودية، ثمّ بعد تلك المرتبة، تصير مصداقاً للموجودية، فاما ان يكون الذات في المرتبة المتأخرة، كما كانت في المرتبة السابقة، فعدم كونها مصداقاً للموجودية في المرتبة السابقة، وصيرورتها مصداقاً لها، في المرتبة المتأخرة، ترجيح بلا مُرجّح.

واما ان يزيد على الذات في المرتبة المتأخرة، شيء لم يكن في المرتبة السابقة، فلم يكن الذات نفسها، مصداقاً للموجودية، وكان مصداق الوجود زائداً عليها، وهو باطل، يعترف المُصنّف ببطلانه، وإنما يصح سلب الوجود عن الماهية المُمكنة، بمعنى ليسية ذاتها، وسلب حقيقتها، كما يصح سلب نفسها عن نفسها بهذا المعنى، ان يكون لها مرتبة، يصح سلب الوجود عنها في تلك

المرتبة، ثمّ تكون هي مصداقاً للوجود، وبعد تلك المرتبة، فإن هذا غير معقول كما عرفت.

فما قال بقوله وتحقيقه، خلاف التحقيق؛ لأنه لا يلزم من ان لا يكون للممكن، ذات مُتقرّرة، إلا بجعل الجاعل، وكون الذات المُتقرّرة، هي مطابق الحكم بالوجود، ان لا يكون نفس ذات المُمكن، مصداقاً للوجود، وان يكون الوجود مسلوباً عنه، في مرتبة ذاته، وإلا لزم سلب نفس الذات عنها، في مرتبة الذات، إذ مطابق الحكم يكون الذات المُمكنة، نفسها هي الذات المُمكنة المُتقرّرة، وليس للمكن ذات مُتقرّرة، إلا بجعل الجاعل، كما ذكره في الوجود بعينه، وإنما يلزم من كون مطابق الحكم بالوجود، هي الذات المُتقرّرة، وعدم كون المُمكن ذاتاً مُتقرّرة، إلا بجعل الجاعل، صحة سلب الوجود عنه، بمعنى ليسية نفس الذات، كما يلزم من كون مطابق الحكم، بحمل الذات المُمكنة على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، هي الذات المُتقرّرة، صحة سلب نفسها وذاتياتها عنها، بمعنى ليسية نفس الذات، لا ان لا يكون نفس الذات، مصداقاً لنفسها وذاتياتها، وان يكون نفسها وذاتياتها، مسلوبة عنها في مرتبة الذات، وسنزيد ذلك توضيحاً، في الاقوال المستأنفة، فانتظر.

**قوله: (فاعلمن: أنّ مرتبة ذات موضوعه، في العين، أو في الذّهن، اصطلح على التّعبير عنها، بفعليّة الماهيّة، ووضع لها اسم، هو تقرّر الذّات، وحيثيّة هذا المفهوم المصدريّ المنتزع، تسمّى بالوجود، ويعبّر عنها بالموجوديّة؛ فإنّ تقرّر الماهيّة وفعليّتها، وإن لم تنسلخ عن اقتران الوجود، إلّا في اعتبار العقل، إلّا أنّها**

**مستتبعة للموجوديّة، والموجوديّة مسبوقة بها).**

بل فاعلمن ان المُتحقّق في الواقع، هي نفس الذات، سواء كانت واجبة او ممكنة، وليس في نفس الأمر امران، الذات والوجود، والعقل بضرب من التحليل، يُنتزع من نفس الذات، معنى الموجودية المصدرية، ونفس الذات بما هي هي، بلا زيادة حيثية عليها، وبلا قيام معنى بها، وبلا إنضياف امر زائد إليها، منشأ لانتزاع الموجودية المصدرية، ومصداق لحملها، ومطابق للحكم بها، فإذا حكى عنها، قيل انها موجودة، فالوجود حكاية عن نفس الذات، لا عنها، مع معنى زائد عليها، والذات نفسها بما هي، من غير زيادة امر عليها، محكي عنها بالوجود، فاصطلح على تسمية مرتبة الذات، المحكي عنها بالتقرّر، والتعبير عنها بفعلية الماهية، وعلى تسمية الحكاية المُنتزعة عنها بالوجود، والموجودية المصدرية والصيرورة، والكون والثبوت والحصول، ولا يتوهم ان نفس الذات، مرتبة مسمّاة بالتقرّر، سابقة على عروض الوجود لها، وان عروض الوجود لها، في مرتبة متأخرة عن تلك المرتبة، وان مرتبة عروض الوجود لها، مُتفرّعة على تلك المرتبة، فإن هذا صريح البطلان، فإن الوجود ليس عارضاً ومقترناً بالماهية والذات في نفس الأمر، إذ ليس له نحو تحقق، إلا بمعنى تقرّر نفس الذات والماهية، كما ليس الإنسانية، عارضة ومقترنة بذات الإنسان في نفس الأمر، إذ ليس لها تحقّق فيها، إلا بمعنى تقرّر ذات الإنسان، فلا معنى لعروضها واقترانها بذات الانسان.

نعم، الوجود حكاية ذهنية، واعتبار ذهني، فهو باعتبار حصوله الانتزاعي

الذهني، في مرتبة الحكاية، متأخر عن مصداقها المحكي عنه، تأخر المُنتزع عن المُنتزع عنه، فقوله فإن تقرّر الماهية وفعليتها، وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود، إلا في اعتبار العقل، إلا انها مُستتبعة للموجودية، والموجودية مسبوقة بها، ان أراد به ان تقرّر الماهية وفعليتها، يعني نفسها، وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود، أي عروضه، إلا في اعتبار العقل، فإن للعقل ان يلحظ الماهية، مجردة خالية عن الوجود، إلا انها مُستتبعة للموجودية، سابقة عليها، سبق المعروض على العارض، واستّتباع المعروض للعارض والموجودية، مسبوق بها مسبوقية العارض بالمعروض، فهذا باطل.

إذ الوجود ليس عارضاً للماهية، ولا مقترناً بها، وإنما هو حكاية عن نفس الماهية، وان أراد به ان تقرّر الماهية وفعليتها، يعني نفسهما، وان لم ينسلخ عن كونها مصداق الوجود، ومنشأ انتزاعه، إلا في اعتبار العقل، بان لا يلحظ العقل انها نفسها، مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه، للغفلة عن ما يدل، على ان مصداق الوجود، هو نفس الماهية، بما هي هي، إلا انها مُستّتبعة للموجودية، استّتباع المحكي عنه للحكاية، والموجودية مسبوقة بها، مسبوقية الصادق بالمصداق، والحكاية بالمحكي عنه، والمُنتزع بالمُنتزع منه. فهذا حق، لكن لا يساعده هذا المعنى كلمة، إلا ولا ينطبق عليه، ما فرّع عليه فيما بعد، كما ستقف عليه ان شاء الله العزيز.

ولا يصح على هذا ما زعم، من ان الوجود مسلوب عن المُمكن، في مرتبة ذاته، كيف وتقرّر المُمكن فعليته، ان كان نفس ذاته بما هي هي، كان ذات

المُمكن بما هي هي، محكياً عنها بالوجود، ومطابقاً لصدقه، كما ان نفس ذات الإنسان، بما هي هي، محكي عنها بالإنسانية، ومطابق لصدقها، فكما ان الإنسانية، ليست مسلوبة عن الإنسان في مرتبة ذاته، كذلك الوجود ليس مسلوباً عنه في مرتبة ذاته، وان كان تقرّر المُمكن وفعليته، زائداً على ذاته، قائماً بها، كان الوجود مسلوباً عنه، في مرتبة ذاته، لكن توهم زيادة التقرّر والفعلية على ذاته، خروج عن الفطرة الإنسانية، وشاكلة الإمكان الذاتي، جواز ليسية نفس الذات المُمكنة، لا ان سلب التقرّر والوجود، عن الذات المُمكنة في مرتبة نفسها، ولا يعقل ان يكون للذات المُمكنة، بما هي هي، مرتبة يكون بحسبها، مصداقاً لنفسها ولذاتياتها، ولا يكون بحسبها، مصداقاً للتقرّر والوجود.

كيف والذات المُمكنة في تلك المرتبة، اما ذات او لا، فعلى الأول تكون مُتقرّرة، إذ لا ذات لما ليس متقرراً، فيكون مصداقاً للوجود على هذا التقدير، إذ الوجود حكاية عن التقرّر لا غير، وعلى الثاني فهي لا شيء بحت، ومنفي صرف، فكيف يكون مصداقاً للحمل الاولي، ولحمل الذاتيات عليها.

نعم، للذات المُمكنة مرتبة، هي بحسبها، مصداق لنفسها ولذاتياتها، وتقرّرها ووجودها، ولسلب جميع عوارضها، التي تزيد عليها، وتقوم بها في نفس الأمر، بحسب تلك المرتبة؛ لان ذاتها بما هي هي، ليست مصداقاً لهما، بل صدقها عليها، بحيثية زائدة على نفسها، وقد عرفت ان التقرّر، ليس من عوارضها، ولا زائداً عليها، ولا قائماً بها في نفس الأمر، بل هو عبارة عن نفس الذات، فلا معنى لسلبها عن نفسها، في مرتبة ذاتها.

نعم، لو كان الوجود قائماً بالماهية، زائداً عليها في نفس الأمر، كما هو مذهب المشائية، كانت للذات مرتبة سابقة، على مصداق الوجود، وصحّ سلب الوجود عنها في تلك المرتبة، لا سلب نفسها، ولا سلب ذاتياتها؛ لان الذات في تلك المرتبة، ذات وليست لا شيئاً، والذات بما هي هي، ليست مصداقاً لشيء من العوارض، لكن كون الوجود، من العوارض القائمة بالماهية في نفس الأمر، باطل.

فما قال في القبسات، من ان المُمكن بالذات، شاكلة إمكانه الذاتي، صدق سلب تقرّره ووجوده، بحسب نفس ذاته المرسلة، من حيث هي هي، حين ما هو متقرّر الذات، حاصل الوجود بالفعل في متن الأعيان، وحاق الواقع، من تلقاء الجاعل، والإمكان الذاتي حقيقة هلاك ذات، المُتقرّرة الموجودة بالفعل، وبطلانها وليسيتها، في مرتبة نفسها المرسلة، من حيث هي هي، ولذا كان هو بالقوة، اشبه منه بالعدم، والفاعل المُفيض، بفعل تقرّر الذات المعلومة ووجودها، ويخرجها من الليس إلى الأيس، في متن الواقع وحاق نفس الأمر، لا في مرتبة نفسها، من حيث هي هي، وان كانت هي أيضاً، من مراتب نفس الأمر، لا من مُحّتملات الأوهام، فإن ذلك من المُمتنعات بالذات، ويستحيل ان يتصحّح بتأثير الفاعل، انتهى.

ليس تحته معنى، فإن شاكلة الإمكان الذاتي، جواز ليسية نفس الذات المُمكنة، لا صدق سلب التقرّر والوجود عنها، في مرتبة نفسها، المرسلة من حيث هي هي، حين ما هي مُتقرّرة من تلقاء الجاعل، فإن معنى سلب التقرّر

عنها، في مرتبة نفسها المرسلة، من حيث هي هي، سلب نفسها عن نفسها، في مرتبة نفسها المرسلة، من حيث هي هي، وهذا غير معقول، والفاعل إنما يفيض نفسها، من حيث هي هي، لا انه يفعل تقرّر الذات المعلومة ووجودها، لا في مرتبة نفسها، من حيث هي هي، بل بعد تلك المرتبة.

فإن معنى انه يفعل تقرّر الذات المعلومة، ووجودها بعد مرتبة نفسها، من حيث هي هي، ليس إلا ان الفاعل، يضيف إليها معنى زائداً عليها، هو التقرّر بعد مرتبة نفسها، من حيث هي هي، وهذا صريح البطلان، فإن التقرّر هو نفس الذات، من حيث هي هي، لا امر مُنضاف إليها، بعد مرتبة نفسها، وحقيقة الإمكان، ان لا ذات إلا من الجاعل، لا ان هناك ذاتـًا، يفعل الفاعل، تقرّرها بعد مرتبة نفسها، من حيث هي هي، ويكون التقرّر مسلوبـًا عنها، في مرتبة نفسها، من حيث هي هي، فإن ذلك إنما يعقل، لو كان التقرّر، من العوارض المُتقرّرة عليها، وهو صريح البطلان.

والمُصنّف نفسه يعترف بان التقرّر، اسم لمرتبة ذات موضوع الوجود، في العين او الذهن، فلا يعقل تأخر التقرّر، عن مرتبة الذات، فكيف يستقيم ما في القبسات؟.

**قوله: (وفعليّة تقرّر الماهيّة، بجعل الجاعل، معيار صحّة انتزاع الموجوديّة بالفعل، ومناط صدق حمل الموجود. فليتقن القول على هذا القسط، فإنّه متى تعوهد رعاية الإعتبارات، وتأدية حقوقها، فقد اصيب نصاب الأمن، من مخاطر الشّكوك والأوهام، وإنّ إهمال جهة الإعتبارات، وإضاعة حقوق الحيثيّات، أفق**

**اختلال الحكمة. وإذ قد بلغ الأمر إلى الانسياق، إلى ذروة هذا المقام، فلنحقّق القول في الجعل والحمل، بفضل اللّه وعصمته).**

وقال في الحاشية: واما في القيوم الواجب بالذات، فمعيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل، ومناط صدق حمل الموجود، هو نفس الحقيقة المُقدّسة بنفس الذات، وسبيل نسبة الموجودية المصدرية، إلى نفس الحقيقة المُقدّسة، نسبة الإنسانية إلى نفس ذات الإنسان مثلاً، وكون المعنى المصدري الإنتزاعي، متأخراً عن مرتبة نفس الذات، لا يصادم كون مفهوم المحمول، وهو الموجود، مُنّحفظًا في تلك المرتبة، كما ان المعنى المصدري الإنتزاعي، الذي هو الإنسانية والحيوانية، متأخر عن نفس الذات، ومفهوم المحمول الذي هو الإنسان والحيوان، محفوظ في مرتبة الماهية، من حيث هي هي؛ لان العقل يحكم، ان الإنسانية المُنتزعة أخيراً، ليس مطابقها، او ما يُنتزع هي منه، إلا نفس ذات الانسان.

وبالجملة، مهما كان مطابق المعنى المصدري، المُنتزع أخيراً، نفس جوهر ذات الموضوع بذاته، كان مفهوم المحمول، المأخوذ من ذلك المعنى، مُنّحفظًا مع الموضوع، في مرتبة جوهر ذاته بذاته، وان لم يكن ذلك المعنى في تلك المرتبة، بل يكون مُنّتزعًا أخيراً، لكن من نفس الذات بذاته فحسب، انتهى كلامه.

هاهنا يدل على الفرق، بين الموجود والموجودية، بكون الموجودية متأخرة عن الذات، وكون الموجود مُنّحفظًا في مرتبة الذات، وعلى الفرق بين

الذات المُمكنة، والـذات الواجبة، بـان معيـار صحة انتزاع الموجودية، ومناط صدق حمل الموجـود، نفس الحقيقـة المُقدّسـة الواجبة، بنفس الـذات، ونسبة الموجودية المصدرية، إلى نفس الحقيقـة المُقدّسـة، نسبة الإنسـانية إلى ذات الإنسان، بخلاف الذات المُمكنة، وكلا الفرقين ممّا لا يعقل.

**اما الفرق الأول:** فلان الموجود، قد يعني به المفهـوم المُستقى، وقـد يعني انه مصداقه المحكي عنه، بحمل المفهوم المُستقى، وكذا الوجود والموجودية، قد يعني به المعنى المصـدري، وقـد يعني به منشأ انتزاعـه، فإن اريد بالوجود والموجـود، مصـداقهما المحكي عنـه بهمـا، فقـد عرفـت ان مصـداقهما نفس الذات، بلا زيادة أمر مـا عليهـا، فـلا شـيء مـن الوجـود والموجـود بهذا المعنى، بمتأخر عـن نفس الـذات، فـلا فـرق بينهمـا علـى هـذا التقـدير، حتـى يقـال: ان الوجود متأخر عن نفس الذات الموجود، غير متأخر عنهـا، بل مُنحفظ في مرتبة نفس الذات، وان اريد بالوجود بمعنى المصدري، وبالوجود المعنى المُستقى، فلا ريب في انهما مفهومان إنتزاعيان، من نفس الذات، بلا زيادة امر عليها أصلاً، والمفهومات الإنتزاعية، لها نحوان من التقرّر:

**الأول:** تقرّر مناشئ انتزاعها.

**الثاني:** تقرّرها الذاتي بعد الإنتزاع، في مرتبة الحكاية.

فتقررهما بالنحو الأول، عين تقرّر الذات، فلا شيء منهما في هذا النحو من التقرّر، متأخراً عن نفس الذات.

وتقررهما بالنحو الثاني، متأخر عن تقـرّر الـذات، ضـرورة انـه كمـا ان انتـزاع

مفهوم الموجودية، وتحققها في الذهن بعد الإنتزاع، متأخر عن الذات، كذلك انتزاع مفهوم الموجود، وتحقّقه في الذهن بعد الإنتزاع، متأخر عن الذات.

فلا معنى للفرق بين الوجود ومفهوم الموجود، ويكون الوجود متأخراً عن الذات، وكون مفهوم الموجود، مُنحفظاً في مرتبة الذات، وكون نسبة الموجودية المصدرية، إلى نفس الحقيقة المُقدّسة، نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان، مع انه لا يصحّ على رأيه؛ لان الوجود عنده، معنى مشترك بين الموجودات، والحقيقة المُقدّسة عنده، مباينة للمُمكنات، مباينة بالذات.

فلو كان نسبة الوجود إلى الحقيقة المُقدّسة، نسبة الإنسانية إلى نفس ذات الإنسان، كان اشتراك الوجود بين الكل، كاشفاً عن انبساط الحقيقة المُقدّسة على الكل، كما هو مذهب الصوفية، والمُصنّف بمراحل عن تصوره وتخيله، فضلاً عن التصديق به وتحصيله، لا يجدي في الفرق بين الوجود والموجود، بما زعم شيئاً، فانه كما ان الإنسانية بوجودها الذهني الإنتزاعي، متأخرة عن نفس ذات الإنسان، وبتقرّرها الذي هو تقرّر نفس ذات الإنسان، غير متأخرة عنها، كذلك مفهوم الإنسان بوجوده الذهني المُنتزع، متأخر عن نفس ذات الإنسان، وبتقرّره الذي هو تقرّر نفس ذات الإنسان، غير متأخر عنها، كما بينا في الوجود والموجود بعينه.

**واما الفرق الثاني:** فمُحصّله على رأيه، ان في المُمكنات، معيار صحة انتزاع الموجودية، ومناط صدق حمل الوجود، تقرّر الذات المُمكنة، من حيث جعل الجاعل إياها، وفي الواجب هو نفس الحقيقة المُقدّسة، بنفس الذات، وقد

حققنا فيما سبق، انه في الواجب والمُمكن جميعـاً، نفس الذات، غاية الأمر ان لا ذات للممكن، بلا جعل جاعل، بخلاف الواجب.

وقد اعترف هو نفسه أيضـاً، بـان مصداق حمل الوجـود في المُمكـن، نفس ذاته الصادرة عن الجاعل، لا حيثية يقوم بها، وان الموجودية مأخوذة عن نفس الذات المُمكنة، لا عن امر يقوم بها، انضمامـاً او انتزاعـاً، وان حيثية الاستناد إلى الجاعل، حيث يقال ان مصداق الوجود في المُمكن، نفس ذاته، من حيث الأستناد إلى الجاعل، حيثية تعليلية لا تقييدية.

وهـذا كلّـه اعـتراف بعـدم الفـرق، بـين مصـداق الوجـود في الواجـب، وبـين مصداق الوجود في المُمكن، فإن مصداقه في المُمكن أيضـاً، نفس ذاته بما هي هي، بلا زيادة حيثية يقوم بها، وبدون قيام امر ما بها، انضمامـاً او انتزاعـاً، وبلا انضياف حيثية تقييدية إليها، واما الحيثية التعليلية، فخارجة عن المصداق، وقد بيّنا سابقـاً، انها لا تصلح للفرق، بين مصداق حمل الوجود على الذات المُمكنة، وبين مصداق حملها على نفسها، وحمل الذاتيات عليها، وبما ذكرنا بان سخافة ما قال في القبسات.

قد دريت، ان الوجود هو نفس الموجودية المصدرية، المُنتزعة عن الذات المُتقرّرة، ومطابقة نفس جوهر الذات، فإذا كانت الذات مُتقرّرة بنفسها، كان يصح لا محالة، انتزاع الموجودية المصدرية منها، وحمل مفهوم الموجود عليها، بحسب نفسها، لا بحيثية تقييدية، ولا بحيثية تعليلية، وكانت نسبة الموجود والموجودية إليها، نسبة الحيوان الناطق، والإنسانية إلى ذات الإنسان،

فهذا هو معيار العينية وملاكها، وإذا كانت مُتقرّرة لا بنفسها، بل من تلقاء جاعل يبدعها، لم يكن يتصحّح انتزاع الموجودية، وحمل الموجود عليها، إلا بحيثية تعليلية، وان كان لا يفتقر ذلك إلى حيثية تقييدية، وهذا هو قسطاس الزيادة وميزانها. فإذن قد استتّب، ان الموجود العيني المتأصّل، عين حقيقة القيوم الواجب بالذات، زائد على ماهية الذات المُمكنة، انتهى.

وهذا هو ما رامه، بما نقلنا عنه في الحاشية، وسخافته ظاهرة؛ لأنه مدار العينية، لو كان على انتفاء الحيثية التعليلية، ومدار الزيادة على تحقّقها، لم يكن ماهية ما، من الماهيات المُمكنة، عين نفسها، ضرورة ان مصداق حملها على نفسها، ومنشأ انتزاع مفهومها المصدري، كالإنسان مثلاً، هو نفس ذاته المُتقرّرة، من تلقاء جاعل يبدعها؛ لأنها ليست مُتقرّرة بنفسها، بل بجعل الجاعل إياها، فلم يكن يتصحّح، انتزاع مفهومها المصدري عنها، وحملها على نفسها، إلا بحيثية تعليلية، وان كان لا يفتقر ذلك، إلى حيثية تقييدية، فتحقّق ما ظن انه قسطاس الزيادة وميزانها، ولم يتحقّق ما حسبه، معيار العينية وملاكها، وما يظنه من انتفاء الحيثية التعليلية، في صدق حمل الماهية المُمكنة، او ذاتياتها عليها، قد ابطلناه فيما سبق، وسنزيده ابطالاً فيما بعد.

وما ذكر من انه، إذا كانت الذات مُتقرّرة بنفسها، كانت نسبة الموجود والموجودية إليها، نسبة الحيوان الناطق والإنسانية، إلى ذات الإنسان، لا يغنيه شيئًا؛ لأن الذات إذا كانت مُتقرّرة، لا يغنيها، بل من تلقاء جاعل يُبدعها، كماهية الإنسان.

فاما ان تكون نسبة الموجود والموجودية إليها أيضـاً، نسبة الحيـوان النـاطق والإنسانية إلى ذات الإنسان، فلا فرق بين الذات المُتقـرّرة بنفسـها، وبـين الـذات المُتقـرّرة لا بنفسـها في هـذه النسـبة، واما ان لا يكـون كـذلك، بـل يكـون نسـبة الموجود والموجودية إلى الماهيـة، نسبة العـوارض المُنضـمّة او المنتزعـة، إلـى ماهية المعروض، فيكون مصداق الوجود في المُمكـن، امـراً زائـداً علـى ماهيته، قائمـاً بها انضمامـاً او انتزاعـاً، وهو مع بطلانه في نفسه، خـلاف مـا يصـير عليـه في هذا الكتاب، وسائر كتبه، وسنقول عـن قريـب، ان المقصـود بـالوجود، صـيرورة الماهيـة موجوديتهـا، المـأخوذة مـن نفـس الماهيـة المُتقـرّرة، لا معنـى يلحـق الماهية، فيشتق منه الموجود، ويحمل عليها، كما يكون في السواد والأسود، كمـا ان الإنسانية مفهوم مأخوذ من نفس ذات الإنسان، لا امر يقترن بالإنسان.

وهذا اعتراف بان نسبة الوجود إلى كل ماهيـة، نسـبة الإنسـانية إلـى الإنسـان، ثمّ قال في القبسات، بعد هذا الكلام الذي نقلناه، ومن سبيل اخـر قـد تعرفـت، ان الوجود لا يجوز ان يكون من لـوازم الماهيـة، علـى الإصـطلاح الصـناعي، فـإذن وجب ان يكون وجود الوجود بذاته، في حاقّ الأعيان، عين ذاته، ونفس حقيقتـه، كمـا الإنسـانية عـين ذات الإنسـان، لا مـن لـوازم ماهيتـه، كمـا الزوجيـة للأربعـة، فإذن قد استبان ان الوجود الأصيل الحق، في حاقّ الأعيان ومتن الواقع، هو عـين مرتبة ذات القيوم، الواجب بالذات تعالى سلطانه، انتهى.

وانـت تعلـم، ان الوجـود في المُمكـن أيضـاً، لـيس مـن لـوازم الماهيـة، علـى الإصطلاح الصناعي، وليس أيضـاً من العوارض الزائدة، التي يُضيفها فاعل إلـى

الماهية، كما يعترف به المُصنّف أيضـاً، وإلا لزم القـول بالجعـل المؤلـف، فـاذن وجـب ان يكـون وجـود الماهيـة المُمكنـة، عـين ذاتهـا، ونفـس حقيقتهـا، كمـا الإنسانية عين ذات الإنسان.

فـاذن قـد اسـتبان، ان الوجـود في أي ظـرف كـان، عـين الحقيقـة في الواجـب والمُمكن جميعـاً.

ثمّ قال في القبسات: الـم تسمع إمام المُشكّكين يقول في المُلخّص، مُعترضـاً على الحكماء، اتفقـوا علـى ان الطبيعـة النوعيـة الواحـدة، يمتنـع ان تكـون بعـض اشخاصـها، مجـرداً عـن المـادة، وبعضـها ماديـاً، وبنـوا عليـه إبطـال الأبعـاد المفارقه، التـي اثبتهـا أصـحاب الخـلاء، واثبـات الهيـولى لجرميـة الأفـلاك، وان امتنع الانفصال عليها، وان المفارق يجب ان يكون انواعه في اشخاصها، وإبطال المُثل الافلاطونية.

وإذا ثبـت ذلـك فنقـول: الوجـود أيضـاً طبيعـة واحـدة، وان كانـت غنيـة عـن مقارنة الماهية، فلتكن كـذلك مطلقـاً، وان كانـت مُحتاجـة، فـإن جـاز عليهـا، ان تكون مُجرّدة تارة، ومقارنـة أخـرى، فلـم لا يجـوز في الطبيعـة النوعيـة، ان يكـون مادية تارة، ومُجرّدة أخرى، وذلك لا يمكن الفرق فيه، هذا تشكيكه الإلزامي.

فنقول: لعلك تكون قد تحقّقت، ما حقّقناه لك في كتاب التقديسات.

فنقـول لـه: يـا هـذا، أمـا تشـعر ان الوجـود، لـيس إلا الموجوديـة المصـدرية، المُنتزعة من الموجودات، ولا يتصـور لـه فـرد سـوى الحصـة، ولا يتخصّص إلا بالإضافة إلى الموضوع، لا قبل الإضافة، ومطـابق انتزاعـه، مـن اي ذات وماهيـة

كانت، ومناطه ومعياره وملاكه، ارتباط تلك الذات والماهية، بالموجود الحق، بنفس ذاته، ارتباط الصدور والاستناد، لا نصيب لخصوصية ماهية ما من المدخلية، في تصحيح الإنتزاع أصلاً، بل خصوصيات الماهيات بأسرها، مُلغاة الإعتبار في ذلك مطلقاً، إنما يتصحّح انتزاع الوجود منها، بالاستناد إلى عين الوجود الحقيقي، الذي هو الموجود الحق، بنفس ذاته، وحقيقة الوجود هناك، هو تحقّق نفسه، لا بتحقّق شيء، وبين المُنتزع منه، ومطابق الإنتزاع، فرقان مُبين، فإذن ما بإزاء الوجود المُطلق مُطلقاً، نفس ذات الوجود الحق، والاستناد إليه لا غير، فهو سبحانه وجود كل موجود، بمعنى مطابق الإنتزاع على الحقيقة، وكل موجود غيره، فهو به، موجود بنفسه معدوم، انتهى.

ونحن نقول: يا هذا، اما تشعر ان مذهب الحكماء المشائية، هو ان وجود الواجب تعالى، عين حقيقته، ووجود المُمكن صفة مُنضمّة إلى الماهية، مقولة بالتواطئ، على افرادها العارضة للماهيات، المُنضمّة إليها، وتشكيك الإمام الزامي عليهم، فلا يصح القول، بان الوجود ليس إلا الموجودية المصدرية، المُنتزعة من الموجودات، ولا يتصور له فرد، سوى الحصة من قبلهم، وليس عندهم مطابق إنتزاع الوجود المصدري، من اي ذات وماهية كانت، ومناطه ومعياره وملاكه، إلا قيام فرد من افراد تلك الصفة الإنضمامية بها.

فهذا الكلام احسان على الحكماء، من دون امتنان منهم، وما ذكر من ان مطابق انتزاعه، من اي ذات وماهية كانت، ومناطه ومعياره وملاكه، ارتباط تلك الذات والماهية، بالموجود الحق، بنفس ذاته، ارتباط الصدور والاستناد، غير

معقول، لا انه ان أُريد بِمُطابق الإنتزاع، مصداق حمل الوجود، ومُطابق صدقه، فقد اعترف سابقاً بانه نفس الماهية، بلا امر زائد يقوم بها، لا ارتباطها بالموجود الحق، وان اريد به علّة الإنتزاع، كما يدلّ عليه قوله، وبين المُنتزع منه ومطابق الإنتزاع، فرقان مبين، فهو أيضاً ليس ارتباط الذات بالموجود الحق؛ لان هذه النسبة، اما صفة قائمة بالمُمكن، انضمامية او انتزاعية، فهي متأخرة عما هو مصداق وجوده، أي ذاته المُتقرّرة، فكيف يكون علّة له، ومطابقاً لانتزاعه، ومناطه ومعياره وملاكه، واما صفة للواجب سبحانه، فاما صفة مُنضمّة إليه، وهذا صريح البطلان، او صفة مُنتزعة عنه، فلا معنى لكونه علّة لانتزاع الوجود، من الذات المُمكنة، إلا كون منشأه انتزاعها، يعني ذات الواجب سبحانه، علّة لانتزاع الوجود من الممكنات، ولا كلام في هذا، إنما الكلام في مصداق الوجود، بمعنى مطابق حمله، ولا كلام في ان علّة المُمكنات، هي الذات الواجبة الحقّه، على ان كلامه هذا، لا يلائم ما قال في هذا الكتاب، أعني قوله، وفعلية تقرّر الماهية، بجعل الجاعل، معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل، ومناط صدق حمل الموجود.

**(٢) ذنابة**

**قوله: (إنّ ما تلى عليك، هو ما راموه بقولهم: (نحن متى ما قلنا (الوجود)، فإنّما نعني به (الموجود)).**

قد أبطل فيه هذه الذنابة، جُلّ ما ذكره سابقاً، من ان بعض الكون في

الأعيان، يكون مقترنـًا بشيء، وبعضه لا يقترن بشيء، إذ الكون الذي يقترن بشيء، لا محالة يكون معنى يلحق الماهية، وما ذكر في الحاشية والقبسات، من الفرق بين مصداق الوجود في الواجب، ومصداقه في المُمكن، بان نسبة الوجود إلى الواجب، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، ونسبته إلى المُمكن، ليس كذلك، وما قال في القبسات، من ان مطابق الإنتزاع في المُمكنات هو الإرتباط، إلى غير ذلك من أقاويله، التي قد عرفت حالها.

**قوله: (أي: إنَّ المقصود بالوجود، هو صيرورة الماهيّة وموجوديّتها، المأخوذة من نفس الماهيّة المتقرّرة، لا معنى يلحق الماهيّة، فيشتقّ منه الموجود، ويحمل عليها).**

أعلم ان القوم، يطلقون حيث يذكرون العوارض، الفاظ المبادئ، ويعنون بها المُشتقّات، فإن العوارض هي الأمور الخارجة، المحمولة على الماهيات بالمواطأة، وهذا معنى قولهم، نحن متى قلنا الوجود، فإنما نعني به الموجود، واما تفسيره: بان المقصود بالوجود، صيرورة الماهية، وتفسير الموجود المحمول بالمواطأة- بصيرورة الماهية- فغير معقول.

والقائلون بهذا القول- وهم عامة المشائية- يظنون ان الوجود صفة مُنضمّة إلى الماهية، زائدة عليها، فكيف يصح تفسير قولهم، بما ليس منه مذهبهم، وما يوجد في بعض النسخ، بدل قوله، فإنما نعني به الموجود، فإنما نعني به الموجودية، من تصرف الناسخ، إذ لا يستقيم على هذا قوله، ومن لم يفقه، ظن انهم قصدوا، ان مبدأ الاشتقاق هو المُشّتق.

**قوله: (كما يكون في السّواد والأسود، كما أنّ الإنسانيّة، مفهوم مأخوذ من نفس ذات الإنسان، لا أمر يقترن بالإنسان).**

في الحاشية، الأحرى ان يقال: كما في الأسودية والأسود، فإن اخذ الأسود من السواد، إنما هو على ما تقتضيه قواعد العربية، من رعاية حقوق الالفاظ، واما على مقتضى النظر في هذه الصناعة، فينبغي ان يلحظ ما يؤخذ منه الأسود، من حيث يحمل على الموضوع، وذلك ليس نفس السواد، بل السواد من حيث يقوم بالموضوع، ويخلط هو به اعني الأسود، وذلك مطرد في جميع ما يحمل، وإنما سومح في الكتاب، ثقة بما يكفيه الفحص، في مباحث الحمل، انتهى.

أعلم ان لفظ المصدر كالسواد مثلاً، قد يعني به معنى المصدر المعلوم، وقد يعني به الحاصل بالمصدر، والمصدر المعلوم، عبارة عن قيام الحاصل بالمصدر بالفاعل، وتلبّس الفاعل به، وهو المُشتقّ منه، واما المصدر المبني للفاعل، كالضاربية مثلاً، وهو عبارة عن مفهوم المُشتقّ، مع الياء والتاء المصدرية، فليس بمشتق منه، بل هو مأخوذ من مشتق، فالأسود ومشتق الأسود من السواد، بمعنى المصدر المعلوم، أي التلبّس بهذا النوع من اللون، لا من السواد بمعنى اللون الخاص، فأنه ليس مصدراً، ولا من الأسودية، فأنها متأخرة عنه الأسود، مأخوذة عنه.

فقوله فإن اخذ الأسود من السواد، وان أراد بالسواد فيه المعنى المصدري، فاخذ الأسود من السواد بهذا المعنى، كما هو على ما يقتضيه قواعد العربية، من رعاية حقوق الألفاظ، كذلك هو مُقتضى النظر في هذه الصناعة، فإن السواد بهذا

المعنى، ملحوظ من حيث يقوم السواد، بمعنى اللون الخاص بالموضوع، ويخلط هو به، فهو المُشتقّ منه، لا الأسودية التي هي مأخوذة من الأسود، متأخرة عيناً، وان أراد بالسواد في هذا القول، المعنى الحاصل بالمصدر، اعني النوع الخاص من اللون، فالأسود ليس مأخوذاً منه أصلاً، وليس هو مُستفاد منه، لا على قواعد العربية، ولا على مُقتضى النظر في هذه الصناعة.

**قوله: (ومن لم يفقه ذلك، ظنّ أنّهم قصدوا، أنّ مبدأ الاشتقاق، إنّما هو المُشتقّ، وتشبّت بذلك، في أنّ الأمور العامّة للموجودات، هي المُشتقّات).**

ذهب المُحقّق الدواني، إلى اتحاد المبدأ والمُشتقّ حقيقة، وان الفرق بينهما بالإعتبار، فالمأخوذ لا بشرط شيء هو المُشتقّ، والمأخوذ لا بشرط شيء هو المُشتقّ، والمأخوذ بشرط لا شيء هو المبدأ، وإنما ذهب إلى ذلك، لدليل لاح له، لا بالنظر إلى قولهم، نحن متى قلنا الوجود، فإنما نعني به الموجود.

وذهب المُحقّق أيضاً، إلى ان الأمور العامة للموجودات، هي المُشتقّات، حيث قال في الحاشية القديمة: الظاهر ان الأمور العامة، هي المحمولات، وذكر مبادئها مسامحة مشهورة، وايده بدلائلهم الدالة، على ان المراد بالوجود والإمكان وغيرهما، مُشتقّاتها، فليس متُمسّكة في الحُكم، بان الأمور العامة للموجودات هي المُشتقّات، قولهم نحن متى قلنا الوجود، فإنما نعني به الموجود، ولا اتحاد المُشتقّ ومبدأ الإشتقّاق، بل بناءاً على اتحاد المُشتقّ، ومبدأ الاشتقاق، بكون الحكم يكون الأمور العامة، هي المُشتقّات دون المبادئ تحكماً، بل إنما ذهب المُحقّق، إلى كون الأمور العامة، هي المُشتقّات دون

المبادئ، نظراً إلى ان الأمور العامة، هي العوارض الشاملة للموجودات، والعوارض هي الأمور الخارجة المحمولة بالمواطأة، فقد تبيّن من فقه، ممّن لم يفقه.

واما الكلام في اتحاد المُشتقّ ومبدأ الإشتقاق، وتغايرهما، وتحقيق ان الأمور العامة، هي المُشتقّات دون المبادئ، او المُشتقّات والمبادئ جميعًا، فبمعزل عما نحن فيه، ولولا غرابة المقام، لأشبعنا الكلام في تحقيق ذلك.

## فصل [ثاني]: فيه إشباع العقول، في تحقيق الجعل والحمل، وما يلتصق بذلك)

(في الفصل الثاني سبعة عناوين)

### (١) إخاذة في تحديد حريم المتنازع فيه

**قول: (الجعل: إمّا بسيط، وهو جعل الشيء، وأثره التّابع له، نفس ذلك الشيء، ويتقدّس عن تعليق شيء بشيء، ولا يكون بحسبه، إلّا مجعول فقط، يبدعه الجاعل، ويفيض نفسه، ويعبّر عن تلك المرتبة المجعولة، بتقرّر الذّات، وقوام الماهيّة وفعليّتها، وإمّا مؤلّف، هو جعل الشيء شيئًا، وتصييره إيّاه، وأثره المُترتّب عليه، هو مفاد الهيأة التّركيبيّة الحمليّة، ولا يتعلّق بشيء واحد، بل له مجعول ومجعول إليه، وهو إنّما يتعلّق بصيرورته إيّاه).**

أعلم انهم اختلفوا في امر الوجود، فذهب الشيخ المقتول وأشياعه، إلى ان الوجود امر عقلي، مُنتزع عن نفس الماهية، وليس معنى قائمًا بالماهية، زائداً عليها، انضمامًا او انتزاعًا، وهذا هو مذهب المُصنّف، [وذهبت] المشائية، إلى ان الوجود صفة زائدة على الماهية، قائمة بها في الواقع، وان [لها] افراداً، هي ما به موجودية الماهيات.

**فعلى الأول:** يكون مصداق حمل الوجود، نفس الماهية، بلا زيادة امر يقوم بها، ويكون الوجود حكاية عن نفسها، وعلى هذا يكون معنى إيجاد الماهية،

وجعلها موجودة، جعل نفسها بما هي هي؛ لان جعل الحكاية بما هي حكاية، عبارة عن جعل مصداقها، ومصداقها ليس إلا نفس الماهية.

**وعلى الثاني:** لا يمكن ان يكون معنى إيجاد الماهية، جعل نفسها، بل يكون معناه، جعلها مخلوطة بالوجود، وتصيّرها مُتّصفة بهذه الصفة الزائدة، اللاحقة للماهية، إذ ليس مصداق كون الماهية موجودة في نفسها، بما هي هي، على هذا التقدير، كما ان مصداق كون الجسم اسود، ليس هو نفس الجسم، بما هو هو، بل الجسم المخلوط بالسواد، الذي هو عارض له، لاحق به.

فالخلاف في ان الجعل بسيط او مركّب، مبني على الخلاف في امر الوجود، فلا خلاف في ان مصداق حمل الوجود، ومطابق الحكاية، بان الماهية موجود اثر الجاعل، وإنما الخلاف، في ان مصداق هذا الحمل، ومطابق هذه الحكاية، هل هو نفس الماهية بما هي هي، او امر زائد عليها.

**فعلى الأول:** يكون جعل الماهية بسيطًا، لا جعلاً مُتخلّلاً بين شيئين.

**وعلى الثاني:** يكون جعلاً مؤلفًا، متخللاً بين الماهية والوجود.

فهذا هو تحرير محل النزاع بين الفريقين، فقوله واثره المُترتّب عليه، هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية، ان أراد به، ان اثر الجعل المؤلف المُترتّب عليه، هو مصداق الهيئة التركيبية الحملية، فهو صحيح، لكن على تقدير كون الوجود، صفة زائدة على الماهية، مُنضافة إليها، واما على تقدير كون الوجود، عبارة عن نفس صيرورة الماهية، لا عن امر زائد على نفس الماهية، فمصداق الهيئة التركيبية الحملية، اثر للجعل البسيط، لا للجعل المؤلف، وان أراد به ان اثر

الجعل المؤلف، المُترتّب عليه مفاد الهيئة التركيبية الحملية، الذي هو مرتبة الحكاية، فهو صريح البطلان، كما ستعرف عن قريب.

**قوله: (وما يظنّ: (أنّه لم يخل ذلك، من الانتهاء إلى جعل بسيط، إمّا لنفس الصّيرورة، أو الإتصاف، أو اتّصاف الإتصاف، أو لمفهوم مّا، في بعض المراتب)).**

قال في الحاشية: الظانون بهذا الظن، يتشبثون به في مقامين، قسمة الجعل في نفسه، إلى البسيط والمؤلف، مع عزل النظر، عن ان المُتعلّق بالماهيات، أي من النوعين، كما في هذا القول، والنظر في المُتعلّق بالماهيات، أي النوعين كما سيأتي في السياقة، وهو غير مجد في شيء من المقامين، بل لا بدّ من المصير، إلى ما انتهجناه على ما في الأصل، انتهى.

قد علّمناك آنفاً، ان الخلاف، في ان الجعل المُتعلّق بالماهيات، هو البسيط او المؤلف، مبني على الخلاف في امر الوجود، وانه على تقدير كون الوجود، صفة زائدة على الماهية، مُنّضافة إليها، لا مساغ للقول بالجعل البسيط، وعلى تقدير عدم زيادته، لا مساغ للقول بالجعل المؤلف.

**فعلى التقدير الأول:** يكون جعل الماهية موجودة، بمثابة جعل الثوب أسود، ولا مساغ لأوله، وانتهاءه إلى الجعل البسيط، كما لا مساغ لانتهاء جعل الثوب اسود، إلى الجعل البسيط.

**وعلى تقدير الثاني:** يكون جعل الماهية، عبارة عن إفاضة نفسها، التي هي نفسها، مصداق الوجود المصدري، الذي ليس زائداً على نفسها في نفس الأمر،

فتوهم انتهاء الجعل المؤلف، الذي يقول به المشائية، إلى جعل بسيط، ناشئ من الغفلة عن مبنى الخلاف في امر الجعل، وهو الخلاف في امر الوجود.

**قوله: (ساقط بأنّ النّسبة، الّتي هي الصّيرورة، أو الإتصاف في هذا النّحو من الجعل، إنّما يلحظ بين المجعول والمجعول إليه، على أنّها مرآة لمخلوطيّة أحدهما بالآخر، لا على أن يتوجّه الالتفات إليها برأسها، وإنّما دخولها فى مُتعلّق الجعل بالعرض، من تلك الجهة).**

لا يخفى ان النسبة الملحوظة، بين المجعول والمجعول إليه، على انها مرآة لمخلوطية أحدهما بالآخر، إنما يتحقّق في مرتبة الحكاية الذهنية، وهي ليست مُتعلّق الجعل المؤلف عند المشائية، فإن وجود الماهيات، وتعلّق الجعل، بصيرورتها موجودة في الواقع، غير مرهون بالحكاية الذهنية، ولا بلحاظ النسبة الغير المُستقلّة، بين الماهية والوجود، على أنها مرآة لمخلوطية أحدهما بالآخر، وليست تلك النسبة بوجودها الذهني، مُتعلّقاً للجعل، الذي وجدت به الماهية.

نعم، يتعلّق بصيرورتها موجودة في الذهن، جعل مؤلف اخر، وراء الجعل المؤلف، المُتعلّق بصيرورة الماهية، موجودة عند المشائية، وليس مرادهم بالصيرورة، التي يحسبونها مُتعلّق الجعل، النسبة الحاكية الغير المُستقلّة، الملحوظة على انها مرآة، لمخلوطية احد الطرفين بالآخر، بل مرادهم تلك المخلوطية، التي هي المرئي، لتلك النسبة الغير المُستقلّة، والمحكي عنه لتلك الحكاية.

ولا ريب في ان الوجود، إذا كان صفة زائدة على الماهية، مُنّضافة إليها في

الواقع، كانت الماهية مخلوطة بالوجود في الواقع، مع عزل اللحاظ من الحكاية الذهنية، وهذا هو مُتعلّق الجعل المؤلف عندهم، كما ان السواد، صفة زائدة على الجسم، مُنّضافة إليه في الواقع، والجسم مخلوط بالسواد في الواقع، مع عزل اللحاظ عن الحكاية الذهنية، وهو اثر جعل الصباغ، إلى الجسم اسود.

**قوله: (فإذا لو حظت على الإستقلال، بالالتفات من حيث إنّها ماهيّة مّا).**

قد عرفت، انها إذا لوحظت لا على الإستقلال، من حيث انها مرآة، لملاحظة حال الطرفين، كانت موجودة في الذهن، بوجود غير وجود الماهية، بجعل غير جعل، وجدت به الماهية، والحكم بان ذلك الجعل بسيط او مُركّب، عائد إلى البرهان.

**قوله: (انعزل النّظر حينئذٍ عن الطّرفين، إلّا بالعرض، وانصرم مُتعلّق الجعل المؤلّف).**

قال في الحاشية: احد الوجهين للإيراد على ما يظن، وهو انه إذا لوحظت الصيرورة، او الإتصاف بالذات، لم يبق ما هو مُتعلّق الجعل المؤلف، فلا يستقيم الحكم بانتهائه إلى الجعل البسيط.

**قوله: (وعاد الحكم، بأنّ هذه الماهيّة: هل تفتقر فى نفسها إلى جاعل يفيضها، أو تستغني؛ لأنّ شأن الماهيّات، الاستغناء بحقائقها التّصوّرية عن الجعل، والافتقار إليه، في الخلط، بما لا يدخل في قوامها، مفوّضاً إلى البرهان).**

حاصل الإيراد على ما يظن، هو ان الصيرورة او الإتصاف، إذا لوحظت

استقلالاً، من حيث انها ماهية، ما لم يكن مُتعلّق الجعل المؤلف، وكان الكلام فيها امر الجعل كالكلام، وهذا إيراد واحد، لا يظهر، لجعله وجهين، ومن الإيراد وجه.

**قوله: (أليس قد قرع سمعك: أنّ التّصوّر والتّصديق، نوعان من الإدراك، مختلفان بحسب الحقيقة، لا بحسب المُتعلّق فقط، إذ التّصديق لا يتعلّق، إلّا بمفاد الهيأة الحمليّة، كمفهوم (هو هو)، والتّصوّر يتعلّق بكلّ شيء، والنّسبة إنّما تدخل، في مُتعلّق التّصديق بالتّبعيّة، حيث يؤخذ الموضوع متلبّساً بالمحمول، وأثر التّصوّر حصول نفس الشيء، وأثر التّصديق، كون الشيء شيئاً. وكذلك الوجود المحمول، والوجود الرّابطي، نوعان متباينان بحسب الحقيقة، وبحسب المُتعلّق، وبحسب ما يتبع).**

قال في الحاشية: اما انه بيان للفرق بحسب المُتعلّق، والإختلاف بحسب الحقيقة النوعية، المُسّتبين لذي الفطرة السليمة، يصدق الوجدان وسلامة الذوق، واما انه تنبيه على الإختلاف بحسب الحقيقة.

وتقريره حينئذٍ يقال: انه لو لوحظ التصديق بما هو تصديق، والتصور بما هو تصور، لوجد العقل، ان التصديق نحو من الإدراك، يأبى بنفس حقيقته، إلا التعلّق بمفاد الهيئة التركيبية، والتصور نحو من الإدراك، لا يأبى بحقيقته، ان يتعلّق باي شيء كان، واختلاف اللوازم، دليل اختلاف الملزومات، فإذن هما نوعان من الإدراك، مُختلفان بحسب الحقيقة، وبحسب المُتعلّق جميعاً، انتهى.

اعلم ان التصديق عبارة عن الإذعان، والإذعان قد يتعلّق أولاً بالنسبة

الحاكية، بما هي حاكية، ومرآة للمحكي عنه، كما إذا سمعنا او تخيلنا قضية، واذعنا بكون المحكوم عليه فيها، ما هو المحكوم، وقد يتعلّق بما في الواقع، الذي يصلح لان يكون محكياً عنه، كما إذا رأينا جداراً ابيض مثلاً، اذعنا بكونه ابيض في الواقع، قبل ان يحكى عنه بانه ابيض، فهو قد يتعلّق بنفس المحكي عنه، أي بما يصلح ان يكون محكياً عنه، وقد يتعلّق بالذات، بالنسبة الحاكية بما هي نسبة حاكية، مرآة للمحكي عنه.

واما تخيل ان التصديق يتعلّق بأمر مُجمل، كما ذهب إليه المُصنّف، فتخيل خال عن التحصيل، كما سيأتي ان شاء الله العزيز.

فقوله إذا التصديق لا يتعلّق، إلا بمفاد الهيئة الحملية، كمفهوم هو هو، ان أراد به ان التصديق، لا يتعلّق إلا بأمر مُجمل، هو مفاد الهيئة الحملية، فهو باطل؛ لان ذلك الأمر المُجمل، الذي جعله مفاد الهيئة الحملية، اما مشتمل على النسبة الحاكية، الغير المستقلة، بما هي كذلك، فهو ليس بمجمل، بل هو نفس القضية المفصّلة، والعلم المُتعلّق بها عند التصديق، علوم مُتعدّدة، علم مُتعلّق بالموضوع، وعلم مُتعلّق بالمحمول، وعلم تصوري مُتعلّق بالنسبة الحاكية، هو التخيل، وعلم اخر مُتعلّق بها هو الإذعان.

فالتصديق ليس مُتعلّقاً بمفاد الهيئة الحملية بهذا المعنى، بل التصديق إنما هو الإذعان، الذي إنما يتعلّق بالنسبة الحاكية، بما هي حاكية، او غير مُشتمل على النسبة الغير المُستقلة، الحاكية بما هي حاكية، فهو مسلك في المفردات والحقائق التصورية، فلا يمكن ان يتعلّق به التصديق، وان أراد به، ان التصديق

لا يتعلّق، إلا بالنسبة الإتحادية الحاكية، التي هي مفاد الهيئة الحملية، كما يدل عليه قوله، كمفهوم هو هو، فهو صحيح في بعض الصور، كما بينا، لكن لا يستقيم على هذا قوله، والنسبة إنما تدخل في مُتعلّق التصديق بالتبعية، فإن التصديق إنما يتعلّق بالذات، بالنسبة الحاكية بما هي حاكية، رابطة بين الطرفين، مرآة لملاحظة حالهما، وقوله واثر التصديق، كون الشيء شيئًا، فإن كون الشيء شيئًا، هي النسبة الرابطة، التي هي الكون الرابطي الغير المُستقل، على ان هذا خلاف مذهبه، ومع هذا كلّه، لا يخفى ان تقييد الهيئة بالحملية، في قوله إذا التصديق، لا يتعلّق إلا بمفاد الهيئة الحملية، مع ان التصديق، قد يتعلّق بالنسب الاتصالية والانفصالية، ليس في محله.

**قوله: (فاحكم بأنّ شاكلة الجعلين، في هذه الأحكام، تلك الشّاكلة).**

قال في الحاشية: تشبيه الجعلين بالوجودين، في الأحكام الثلاثة، باعتبار اشتراك تلك الأحكام بعينها، على نهج واحد، بين الجعلين والوجودين، واما التشبيه بالتصور والتصديق، فإنما هو في اصل الأحكام الثلاثة، وان كان الحكم الوسطاني هناك، على نحو اخر، إذ الفرق بين التصور والتصديق، بحسب المُتعلّق، إنما هو على الأعمّية والأخصّية؛ لان التصديق لا يتعلّق إلا بالنسبة، والتصور يتعلّق بكل شيء، حتى بنفس التصديق وبمتعلّقه، والفرق بين الجعلين بحسب المُتعلّق، إنما هو على التباس الكلّي؛ لان الجعل البسيط، مُمتنع ان يتعلّق بمُتعلّق الجعل المؤلف، والجعل المؤلف، يمتنع ان يتعلّق بمُتعلّق الجعل البسيط، انتهى.

قد أنطقه الله هاهنا بالحق، حيث قال: لان التصديق لا يتعلّق إلا بالنسبة.

**قوله: (ثمّ الجعل المؤلّف، لا يتوسّط بين الشيء، وبين نفسه، كقولنا: (الإنسان إنسان)، ولا بينه وبين شيء من ذاتيّاته، كقولنا: (الإنسان حيوان)).**

تحقيق المقام: انه لا ريب في ان الماهيات المُمكنة، قد تكون معدومة، وقد تكون موجودة في نفس الأمر، ولا تكون موجودة، إلا بإفاضة جاعل، فما كان منها معدوماً، كان لا شيئاً محضاً، فلا يصدق عليه شيء، لا نفسه ولا ذاتياته، ولا شيء من العوارض، وما كان منها موجوداً، بإفاضة الجاعل، صدق عليه نفسه وذاتياته، وانه موجود بنفس تلك الإفاضة، وصدق عليه عوارضه الزائدة عليه، سواء كانت مُنتزعة منه، او مُنضمّة إليه، لا بنفس تلك الإفاضة، بل بإفاضة أخرى، مع جعل مؤلف، مُتخلّل بينه وبين العارض، الذي يصدق عليه.

فالإنسان مثلاً، إذا كان معدوماً، كان لا شيئاً محضاً، فليس هو إنساناً ولا حيواناً ولا ناطقاً، ولا جسماً ولا جوهراً ولا موجوداً، وإذا كان موجوداً بإفاضة الجاعل، فهو إنسان وحيوان وناطق، وجسم وجوهر وموجود، بين تلك الإفاضة، ويصدق عليه انه كاتب، او قائم او قاعد، لا بنفس تلك الإفاضة، بل بجعل جاعل، يجعله كاتباً او قائماً او قاعداً. وهذا القدر مُتفق عليه بين الإشراقية واتباعهم، وبين المشائية واشياعهم، وإنما اختلافهم في ان الماهية، إذا كانت موجودة في الواقع، فهل وجودها عارض لها في الواقع، هي موجودة فيه بعروضه لها، ام ليس في الواقع، إلا نفسها بما هي هي، وليس الوجود عارضاً لها في الواقع، وإنما هو معنى مأخوذ من نفسها، كما الإنسانية، معنى مأخوذ من

نفس الإنسان، وليست عارضة له في الواقع.

فذهب المشائية إلى الأول، فيكون إفاضة الجاعل عندهم، ان يضيف إليها الوجود، الذي هو من عوارضها في الواقع عندهم، ويجعلها مُتّصفة بالوجود، الذي هو من اللواحق الزائدة عليها.

وذهب الإشراقية إلى الثاني، فيكون إفاضة الجاعل عندهم، إفاضة نفس الماهية، إذ ليس في الواقع عندهم، إلا نفس الماهية، من دون زيادة، ام يقوم بها انضماماً او انتزاعاً، فأثر الجعل عندهم، نفس الماهية بما هي هي، إذ هي المُتحقّقة في الواقع، المُتقرّرة فيه.

وهذه المرتبة التي هي اثر الجعل بالذات، المُسمّى بالتقرّر والفعلية، والتجوهر والقوام، مطابق صدق نفسها وذاتياتها، والموجود على نفسها، فقولنا الإنسان إنسان، او حيوان او ناطق، او جسم او جوهر، او موجود في الواقع مثلاً، حكايات عن تلك المرتبة، أي عن نفس ماهية الإنسان، المُتقرّرة من تلقاء الجاعل، ولا يحتاج صدق تلك الحكايات، إلى جعل اخر، بخلاف صدق قولنا، الإنسان كاتب او قائم او قاعد؛ لان صدق الحكاية، منوط بمصداقها، ومطابق حملها، اعني المحكي عنه، ومصداق تلك الحاكيات، نفس ذات الإنسان، ومصداق هذه الحكايات، ليس نفس ذات الإنسان، فجعل نفس ذاته، هو جعل تلك الحكايات؛ لان معنى جعل الحكاية بما هي حكاية، هو جعل المحكي عنه، وهو نفس ذات الإنسان لا غير، وان كان جعل مفهوم الحكاية، بما انه موجود ذهني، بوجود غير وجود المحكي عنه، مُغاير الجعل المحكي

عنه، لكن صدق الحكاية، ليس منوطـًا بهذا الجعل، المُغاير لجعل المحكي عنه.

وجعل نفس ذات الإنسان، ليس هو نفس جعل كونه كاتبـًا، او قائمـًا او قاعداً؛ لأنه ليس حكاية عن نفس ذات الإنسان، حتى يكون جعل تلك الحكاية بها، هي حكاية هو نفس جعل ذات الإنسان، بل يحتاج صدق تلك الحكاية، إلى جاعل، يجعل الإنسان كاتبـًا او قائمـًا او قاعداً، فيتخلّل هناك جعل مُستأنف، مؤلف بين الماهية والعوارض.

واما صدق تلك الحكايات، فلا يحتاج إلا إلى جاعل، يجعل نفس الماهية، جعلاً بسيطـًا، لا إلى جعل مستأنف، وذلك الجعل في الواقع، هو مرتبة المحكي عنه، جعل بسيط لنفس الماهية، وفي مرتبة الحكاية الذهنية، جعل مؤلف، مُتخلّل بين الموضوع والمحمول، فالجاعل جعل نفس الماهية الإنسانية مثلاً في الواقع، وجعلها هو جعل الإنسان، انسانـًا وحيوانـًا وناطقـًا وجسمـًا وجوهراً وموجوداً؛ لان معنى جعل هذه الحكايات، هو جعل مصداقها، الذي هو نفس ماهية الإنسان. هذا كلّه على مذهب الإشراقية، القائلين بالجعل البسيط.

واما المشائية، فلمّا كان الوجود عندهم، من العوارض الزائدة على الماهية في نفس الأمر، كانت الماهية عندهم في نفس الأمر، معروضة للوجود، مخلوطة به، كالجسم المعروض للسواد، او القيام او القعود، المخلوط بالسواد، او القيام او القعود في نفس الأمر، فيكون الجعل عندهم، الخلط الواقعي، الذي هو عين الماهية والوجود في نفس الأمر، كما إذا جعل الصبّاغ الثوب اسود، او جعل

الجاعل الإنسان قائمـًا او قاعداً، يكون اثر ذلك الجعل بالذات، ما في الواقع من الخلط، الذي هو بين الثوب والسواد، وبين الإنسان والقيام او القعود.

ولا يمكن ان يكون اثره بالذات، نفس الماهية، لانها على هذا التقدير، ليست مصداقـًا للموجودية، ولا ان يكون اثره بالذات نفس الوجود، بل يكون الأثر بالذات، هو خلط الماهية بالوجود في الواقع، ويكون نفس الماهية ونفس الوجود، اثرين للجعل بالعرض، في ضمن الأثر بالذات.

فإذا جعل الجاعل الماهية موجودة، تقرّرت الماهية مخلوطة بالوجود، وصدق عليها نفسها وذاتياتها، والموجود بهذا الجعل المؤلف، المُتخلّل بين الماهية والوجود، لا العوارض التي تلحق الماهية بعد الوجود، فإن صدقها عليها، يحتاج إلى جعل اخر مؤلف، مُتخلّل بينها، وبين تلك العوارض اللاحقة لها، بعد الجعل المؤلف الأول، أي جعل الماهية مُتّصفة بالوجود.

إذا عرفت هذا، علمت ان الجعل المؤلف، لا يتخلّل بالذات بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته، ولا بينه وبين الوجود، على رأي الإشراقية؛ لان الجعل المؤلف، إنما يتخلّل بالذات بين شيئين، يكون احدهما في الواقع مغايراً للآخر، مخلوطـًا به، كالثوب والسواد، والجسم والقيام والقعود مثلاً، ولا كذلك الشيء ونفسه، ولا الشيء وذاتياته، ولا الشيء ووجوده، بل ليس في الواقع إلا شيء واحد، هو نفس الماهية، وهي نفسها نفسها وذاتياتها، ومصداق الوجود، فليس في الواقع، إلا نفس الإنسان، وهو نفس الإنسان والحيوان والناطق، والجسم والجوهر والموجود، فليس في الواقع هناك شيئان، يتخلّل

الجعل المؤلف بينهما بالذات، فإذا جعل الإنسان جعلاً بسيطاً، تقرّر مصداق الإنسان والإنسانية، والحيوان والناطق، والجسم والجوهر والوجود.

فإذا حكى عنه، بانه إنسان او حيوان او ناطق، او جسم او جوهر او موجود، صدقت تلك الحكايات، بعين جعل مصداقها، فالجاعل الذي جعل الإنسان، جعل كونه انساناً وحيواناً وناطقاً، وجسماً وجوهراً وموجوداً، بعين ذلك الجعل؛ لان معنى جعل الحاكية بما هي حكاية، هو جعل مصداقها لا غير، فذلك الجعل البسيط، الذي اثره في الواقع نفس الإنسان، اثره في مرتبة الحاكية، كونه انساناً وحيواناً وناطقاً، وجسماً وجوهراً وموجوداً، واما عند المشائية، فالجعل المؤلف، المُتخلّل بالذات، بين الماهية والوجود، مُتعلّق بالعرض، بنفس الماهية ونفس الوجود، وإذا كان مُتعلّقاً بالعرض، بنفس الماهية، كان مُتعلّقاً بالعرض، بكونها نفسها او ذاتياتها؛ لان مصداق كونها نفسها او ذاتياتها، هي نفسها.

فتعلّق الجعل بنفسها بالعرض، هو تعلّقه بالعرض، بما هو حكاية عن نفسها، فالمُصنّف ان أراد بقوله ثمّ الجعل المؤلف، لا يتوسط بين الشيء ونفسه، شرح ان الجعل المؤلف المُستأنف، وراء الجعل المُتعلّق بنفس الماهية، او المُتعلّق بكونها موجودة، على اختلاف الرأيين، لا بتوسط بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين شيء من ذاتياته، فهو صحيح، لكن لا يصح على هذا التقدير، قوله بعد ذلك، كقولنا الإنسان موجود، فإن الجعل المؤلف المستأنف، وراء جعل الماهية، او جعلها موجودة، لا بتوسط بين الشيء

والموجود أيضـًا، كيف وصدق الموجود على الشيء، لا يحوج إلى جعل مستأنف اخر، وراء جعل ذلك الشيء، او جعله موجوداً، او ان أراد به، ان الجعل المؤلف مطلقـًا، سواء كان هو جعل الماهية موجودة، او جعلاً مؤلفـًا مستأنفـًا وراءه، لا يتوسط بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته، فإن أراد به، ان الجعل المؤلف لا يتوسط بالذات، بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته، فهو صحيح.

لكن لا يصح القول بتوسطه بالذات، بين الشيء والموجود، على مذهب الإشراقية؛ لان الجعل المؤلف، لا يتوسط بالذات، بين الشيء والوجود على رأيهم، ولو انهم ذهبوا إلى ان الجعل المؤلف، يتوسط بالذات بين الشيء والموجود، لكانوا من أصحاب الجعل المؤلف، فلا يصح قوله بعيد ذلك، كقولنا الإنسان موجود، وان أراد به، ان الجعل المؤلف مطلقـًا، لا يتوسط مطلقـًا، لا بالذات ولا بالعرض، بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته، كما يصرّح به فيما يأتي، فهذا باطل فاحش كما عرفت، وستعرف ما نزيده وضوحـًا فيما بعد.

**قوله: (لانحفاظ الخلط، في مرتبة الماهيّة، من حيث هي هي، والدّخول في أصل قوامها، بل يختصّ بالعرضيّات، سواء كانت لوازم الماهيّات، كقولنا: (الأربعة زوج)).**

قال في الحاشية: ان حمل الخلط على معناه الحقيقي، كان التعليل بعدم توسط الجعل، بين الشيء وذاتياته، واما تخلّل الجعل بين الشيء ونفسه، فكان

بطلانه فطري، مُستغن عن التعليل، وان حمل على ما هو اعم من الحقيقي والمجازي، الذي هو عدم مفارقة الشيء نفسه، كان قوله لانحفاظ متعلقًا، بنفي توسط الجعل، بين الشيء وبين نفسه، وبينه وبين ذاتياته جميعًا، واما قوله والدخول، عطف على انحفاظ، فانه مُختصّ بالأخير قطعًا، انتهى.

لعله زعم ان المعنى الحقيقي للخلط، الإتحاد بالذات بحسب المصداق، والتغاير بحسب المفهوم، فحكم بتحقّقه بين الشيء وذاتياته، دون الشيء ونفسه، وكان هذا اصطلاح منه، ولا مشاحة فيه.

والحق ان المُتحقّق في الواقع، هو شيء واحد، هو نفس الماهية، كالإنسان مثلاً، وهي مصداق نفسها وذاتياتها والوجود، وليس في الواقع شيئان بينهما خلط.

نعم، يحلله العقل، إلى الذات والذاتيات، ومفهوم الموجودية، وليست الذاتيات داخلة في الواقع في الذات، واطلاق الأجزاء عليها توسع، فإن كان مراده، بانحفاظ وخلط في مرتبة الماهية، من حيث هي هي، انها مصداق نفسها ولذاتياتها، سواء كانت مُتقرّرة او لا، فهذا باطل؛ لان ما لا تقرّر له، ليست ماهية ولا مصداقًا لنفسه، ولا لذاتياته، وليست ذاتًا، فضلاً عن ان يكون الخلط، مُنحفظًا في مرتبتها، من حيث هي هي، وان كان مراده، انها إذ هي ذات وماهية في مرتبة نفسها، من حيث هي هي، مصداق لنفسها ولذاتياتها، فالخلط بها مُنحفظ في مرتبة نفسها، من حيث هي هي، فلا يحتاج ذلك الخلط، إلى جعل اخر، سوى الجعل الذي به تقرّرت الماهية، فهذا صحيح، لكن الجعل الذي

تقرّرت به الماهية، مُتعلّق بهذا الخلط أيضـًا، إذ لـولاه، لـم يكـن هنـاك خلـط ولا ذات، كما ان الماهية، إذ هي ذات ماهية، مصداق لنفسها ولذاتياتها، فكذلك هـي بما هي هي، مصداق للوجود، والخلط بـالوجود، مُنحفظ في مرتبة نفسـها، مـن حيث هي هي، فلا يصح الفرق بين الذات والذاتيات، وبين الوجود بهذا الوجه.

فالحق ما قدّمناه، من ان الجعل الـذي تقـرّرت بـه الماهيـة، مُتعلّـق بصـدقها علـى نفسـها، وصـدق ذاتياتهـا عليهـا، وخلطهـا بهـا، وصـدق الموجـود عليهـا، وخلطها بالوجود بلا فرق.

**قوله: (أو العوارض المُمكنة الانسلاخ، كقولنا: (الإنسان موجود، والجسم أبيض)، لعري الذّات عنها في مرتبة التقرّر، وصحّة سلبها عن الماهيّة، من حيث هي، ولحوقها لها، في مرتبة متأخّرة. وأمّا الجعل البسيط، فافتقـار الماهيّـة إليـه، بحسب نفس الذّات، وتقرّر القوام، هو حدّ حريم الخلاف).**

قال في الحاشية: المراد بها العوارض التي لا تقتضي الماهية، ان تتصـف بهـا، سواء أمكن خلو الماهية عنها بحسب الواقـع، كالبيـاض والكتابـة بالفعـل، او لـم يمكن ذلك، وان لم تكـن هـي، مـن لـوازم نفـس الماهيـة، كـالوجوب والوجـود، وأشار إلى القسمين بالتمثيلين، انتهى.

قـد اعـترف غيـر مـرة، بـان الوجـود لـيس امـراً يقـوم بالماهيـة، انضـمامًا او انتزاعـًا، وان نسبته إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسـان، وانـه لـيس في العين او الـذهن، إلا الماهيـة، ثـمّ العقـل بضـرب مـن التحليـل، يُنتـزع عنـه معنـى الموجودية، وان الوجـود معنـى مصـدري، لا يؤخـذ مـن مبـدأ المحمـول، القـائم

بالموضوع، انضماماً او انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع، فعدّ الوجود، من العوارض المُمكنة الإنسلاخ، كعدّ الإنسانية من العوارض للإنسان، المُمكنة الإنسلاخ عن الإنسان، وتجويز ذلك الإنسلاخ عن الإنسانية.

ثمّ ما معنى كون الوجود، من العوارض المُمكنة الإنسلاخ، فإن كان معناه، ان للذات المُمكنة مرتبة، هي فيها ذات، ومصداق لنفسها ولذاتياتها، وليست هي ذات في تلك المرتبة، مصداقاً للوجود، فهذا باطل؛ لان الذات المُمكنة في تلك المرتبة، اما ذات ليست مصداقاً للوجود، ثمّ بعد تلك المرتبة، صارت مصداقاً للوجود، فإن زاد على نفسها بعد تلك المرتبة، صفة انضمامية او انتزاعية، هي المُسمّاة بالوجود، فلا يكون الوجود مأخوذاً من نفس الذات، بل يكون قائماً بها، فيكون عروضه للماهية، مُحتاجاً إلى جعل مستأنف، وراء جعل تقرّرت به الذات، وان لم يزد على نفسها بعد تلك المرتبة، صفة أصلاً، لا انضمامية ولا انتزاعية.

فكونها مصداقاً للوجود بعد تلك المرتبة، وعدم كونها مصداقاً للوجود في تلك المرتبة، ترجيح بلا مرجّح، او ليست الذات المُمكنة في تلك المرتبة ذاتاً، بل لا شيء محض، فليست مصداقاً لنفسها ولا لذاتياتها، كما انها ليست مصداقاً للوجود، فلا معنى لكون الوجود، من العوارض المُمكنة الإنسلاخ، وان كان معناه، انه يمكن عدم الذات، وسلب الوجود، لإمكان ليسيتها وبطلانها، فبهذا المعنى، يمكن سلب نفسها وذاتياتها عنها أيضاً، فنفسها وذاتياتها أيضاً، مُمكنة الإنسلاخ عنها بهذا المعنى، وان كان معناه، ان حصول

معنى الوجود في الذهن، بعد ان ينتزعه الذهن، عن الماهية المُتقرّرة في الواقع، متأخر عنها ومنسلخ عنها، بمعنى ان له وجوداً ذهنياً، مُغايراً مُنحازاً، عن تقرّر الماهية في الواقع.

فهذا المعنى مُتحقّق في مفهوم نفس الماهية، ومفاهيم ذاتياتها، التي ينتزعها الذهن، عن نفس الماهية المُتقرّرة، فإن مفهوم الإنسانية والحيوانية، والناطقية والجسمية والجوهرية مثلاً، إذا انتزعها الذهن عن ذات الإنسان، المُتقرّرة في الواقع، فلا شك في ان وجود هذه المفهومات في الذهن، بعد الإنتزاع، متأخر عن ذات الإنسان، المُتقرّرة في الواقع، منحاز عن تقرّرها في الواقع.

وقد اعترف المُصنّف، في الحاشية المُعلّقة على قوله، وفعلية تقرّر الماهية، معيار صحة انتزاع الموجودية، بان الإنسانية والحيوانية، متأخر عن نفس الذات، فتكون الإنسانية والحيوانية والناطقية، والجسمية والجوهرية، من العوارض المُمكنة الإنسلاخ بهذا المعنى.

واما قوله لعري الذات عنها في مرتبة التقرّر، وسلبها عن الماهية من حيث هي هي، ولحوقها لها في مرتبة متأخرة، فلعلّه لم يلحظ عند التفوّه به، ما سبق منه من ذكر مصداق الوجود، فإن عري الذات، عن العوارض الذهنية اللاحقة، المتأخرة عن تقرّر الماهية المعروضة، وصحة سلبها عن الماهية، من حيث هي هي، ولحوقها لها في مرتبة متأخرة، كالبياض والسواد، والقيام والقعود، صحيح، ولا يصح ان يساق هذا الكلام في الوجود، فانه ان أراد بعري الذات عن الوجود، في مرتبة التقرّر، ان معنى الوجود المصدري الأخر، اعني غير مُنضم،

في مرتبة التقرّر إلى الذات، ويصح سلب الوجود عن الماهية، من حيث هي هي، وهي مُتقرّرة، وانه يلحق الماهية، وينضم إليها في مرتبة متأخرة، فذلك باطل في الواقع، وعند المُصنّف أيضاً.

كيف والوجود ليس صفة زائدة على الماهية، مُنضمّة إليها، لا في مرتبة التقرّر، ولا في مرتبة متأخرة، وان أراد بعري الذات عن الوجود، في مرتبة التقرّر، ان الذات في مرتبة التقرّر، ليس منشأ لانتزاع الوجود، ويصح سلب مصداقية الوجود عن الماهية، من حيث هي هي، وهي مُتقرّرة، وان الوجود إنما يُنتزع عنها، بعد لحوق معنى بها، في مرتبة متأخرة عن مرتبة تقرّرها، فهذا أيضاً باطل لما سبق، من ان الوجود، عبارة عن حكاية مرتبة التقرّر، وان منشأ انتزاعه نفس الماهية المُتقرّرة، من حيث هي هي، لا امر زائد يقوم بها، انضماماً او انتزاعاً، فكيف يصحّ ان يقال، ان الذات في مرتبة التقرّر، عارية عن الوجود، وليست منشأ لانتزاعه، ومصداقاً لحمله، ومطابقاً للحكم به، وانها إنما تكون، منشأ لصحة ان يُنتزع عنها الوجود، في مرتبة متأخرة عن مرتبة التقرّر.

والعجب انه قال فيما سبق، انه ليس في ظرف الوجود، إلا نفس الماهية، ثمّ العقل بضرب من التحليل، يُنتزع منها معنى الموجودية، والصيرورة المصدرية، ويصفها به ويحمله عليها، على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم، هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف، لا امر زائد يقوم بها، وانه قد خولفت فيه سنة الحمل، في سائر العرضيات، وان فعلية تقرّر الماهية، بجعل الجاعل، معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل، ومناط صدق حمل الوجود، وان الوجود

مأخوذ من نفس الماهية، لا معنى يلحق الماهية، كما ان الإنسانية مأخوذة من نفس ذات الإنسان، لا امر يقترن بالإنسان.

وهاهنا عدّ الوجود، من العوارض المُمكنة الإنسلاخ، وزعم ان الذات، عارية عنه في مرتبة التقرّر، وانه يصح سلبه عن الماهية، من حيث هي هي، وانه لاحق لها في مرتبة متأخرة، وهل هذا، إلا كَعدّ الإنسانية من عوارض الإنسان، المُمكنة الإنسلاخ عنه، وزعم ان ذات الإنسان، عارية عن الإنسانية في مرتبة التقرّر، وانه يصح سلب الإنسانية عن ماهية الإنسان، من حيث هي هي، وان الإنسانية لاحقة لها في مرتبة متأخرة، ومنشأ وقوعه فيما وقع، عدم التفطّن بفقه الأمر في مرتبة التقرّر، ومرتبة الوجود، وعدم فهم معنى تأخر مرتبة الوجود، عن مرتبة التقرّر، فإن فقه الأمر، انه ليس في نفس الأمر، إلا نفس الماهية، وليس في نفس الأمر شيئان، الماهية والوجود، حتى تكون الماهية معروضة، والوجود عارضاً في نفس الأمر، وتكون الماهية في مرتبة نفسها، مُتقدّمة على الوجود العارض لها، ويكون الوجود متأخراً عنها، لاحقاً لها، في مرتبة متأخرة، عن مرتبة نفسها.

فإن الوجود، ليس عارضاً لها في نفس الأمر، ولا لاحقاً بها في نفس الأمر، لا في مرتبة نفسها، ولا في مرتبة متأخرة، إذ ليس للوجود، تحقّق في نفس الأمر، وإنما التحقّق في نفس الأمر، لنفس الماهية، فنفس الماهية بلا زيادة امر عليها، هي المُسمّاة بالتقرّر والفعلية، فإذا حكينا عنها، اخذنا منها نفسها معنى، وانتزاعنا من ذاتها مفهوماً مصدرياً، يُسمّى بالوجود، فالوجود ليس إلا هذا

المفهوم المُنتزع، المأخوذ من نفس الماهية الموجودة، بعد الإنتزاع في مرتبة الحكاية الذهنية، ولا تحقّق له في مرتبة المحكي عنه، التي هي نفس الأمر ابداً، لا في مرتبة مُتقدّمة، ولا في مرتبة مُتأخرة.

فمرتبة التقرّر، عبارة عن مرتبة المحكي عنه للوجود، وهي نفس الماهية بما هي هي، في العين او الذهن، لا ان لنفس الماهية مرتبتين في نفس الأمر، احدهما مرتبة التقرّر، وهي مُتقدّمة، والأخرى مرتبة الوجود، وهي متأخرة، وان الماهية تتقرّر أولاً، ثمّ يلحقها الوجود، في مرتبة متأخرة، فإن الوجود ليس عارضاً لها، لاحقاً لها في نفس الأمر أصلاً، في مرتبة من مراتبها.

نعم، مرتبة التقرّر، مُتقدّمة على الوجود، تقدّم المحكي عنه الواقعي، على الحكاية الذهنية، وهذا كما ان الإنسانية مفهوم مصدري مُنتزع، مأخوذ من ذات الإنسان، المُتحقّقة في نفس الأمر، ولا تحقّق لها في نفس الأمر، وليست هي لاحقة بها في نفس الأمر، في مرتبة من المراتب، معنى تأخر الإنسانية عن ذات الإنسان، ان الإنسانية مفهوم ذهني، مُنتزع من ذات الإنسان، وحكاية عنها متأخرة عنها، تأخر الحكاية عن المحكي عنه.

فهذا الذي ذكرنا، من معنى التقرّر والوجود، ومعنى سبق التقرّر، هو مبنى القول بالجعل البسيط.

واما أصحاب الجعل المؤلف، فلمّا كان الوجود عندهم، زائداً على الماهية في نفس الأمر، لاحقاً بها، عارضاً لها، وكان التقرّر عبارة عن نفس الماهية، ولم يكن نفس الماهية، مصداقاً للوجود، لكون الوجود زائداً عليها، كان عندهم في

نفس الأمر للماهية، مرتبتان مُنحازتان، مرتبة التقرّر، ومرتبة الوجود، ولم تكن مرتبة الوجود متأخرة عن مرتبة التقرّر، بل تكون مرتبة التقرّر تابعة، لكون الماهية موجودة في الجعل، فلا يصح الحكم بعري الذات عن الوجود في مرتبة التقرّر، على رأي هؤلاء أيضاً، وسلب الوجود عن الماهية، من حيث هي هي، وان صحّ على رأيهم، بناءاً على زعمهم، ان الوجود زائد على الماهية، عارض لها، لكن لا يصح القول، بلحوق الوجود لها في مرتبة متأخرة، ضرورة ان اثر الجعل بالذات عندهم، لحوق الوجود بالماهية، والماهية تابعة لهذا اللحوق في المجعولية، على رأيهم، وان كان هذا خلاف المعقول، ضرورة ان لحوق شيء لشيء، فرع تقرّر الملحوق.

ولهذا أبطل بعض المتأخرين، رأيهم ومذهبهم، اعني القول بالجعل المؤلف، بانه على رأيهم، يلزم تقدّم الماهية المخلوطة بالعارض، على الماهية المُطلقة، فقد تبين ان كلام المُصنّف، ليس له معنى على المذهبين، كما بيّناه، وانه وان أضاع في البحث، عن الجعل البسيط عمره وافناه، ولكنه لم يتيسّر له تحصيل معناه، ولا التفطّن بمبناه، وسيزيد هذا وضوحاً، ان شاء الله.

**قوله: (بين امم الحكمة، من المشّائين والرّواقيّة والإشراقيّة).**

قال في الحاشية: أي متفلسفتهم، وبعض الأتباع، وجمهور مُقلّدة الأتباع، فاني لست اظن، ان احد من فلاسفتهم اليونانية، او رؤساء الأتباع من الحكماء الإسلامية، ينكر الجعل البسيط، كيف والشيخ ومن تبعه، قد امعنوا النظر، في تحصيل حقيقة الوجود، وفق ما حقّقناه، فبلغ النصاب الأقصى من إصابة الحق،

فكيف يكون في ذهول، عمّا يستوجبه ذلك النظر، بل إنما دام، حيث ينفي الجعل عن الماهيات، ويجعله للوجود، ونفي جعل الماهية ماهية، كما ينادي عليه قوله، الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً، واثبات جعل الموجود، أي الماهية. نعم، قصّروا في الفحص، ولم يخوضوا في إدراك احكام الجعل البسيط.

هذا ما استقر عليه النظر، وخاتم الحكماء يدعي انهم عامة وخاصة، لا ينفون الحق في ذلك، قال في نقد المُحصّل، القائلون بان الماهيات غير مجعولة، لم يقولوا بانها غير مُبدعة، بل قالوا: إذا فرضت ماهية، فكونها تلك الماهية، لا يكون بجعل جاعل، وهذه ضرورة تُلحقها، بعد فرضها تلك، ومثل ذلك حُقّق في أجوبة الأسئلة القونوية.

ثمّ قال: ولو كنا قلنا، هل للجاعل ان يجعل السواد موجوداً، لكان جوابه الحق نعم، له ان يبدع شيئاً هو السواد، وان يجعل السواد موجوداً، بل الحق ان جميع الماهيات والموجودات مجعولة، جاعلها هو الله تعالى، انتهى.

وعلى هذا، يختصّ نفي جعل الماهيات، بجمهور المُقلّدة، لأتباع المشائية، والله سبحانه اعلم، انتهى.

هذا احسان من المُصنّف، إلى من لا يقبله، فإن مذهب الشيخ وسائر المشائية معلوم، وانهم قاطبة ذاهبون، إلى ان الوجود عين الواجب سبحانه، وزائد على الماهيات المُمكنة، وان من الوجود ما لا يقترن بشيء، وهو الوجود الواجبي، ومنه ما يقترن بشيء، وهو وجود المُمكنات، وان الوجود عرض، وان الماهية موضوعة، وان له افراداً، يصدق هو عليها بالتشكيك، إلى غير ذلك من كلماتهم.

وقد نقل المُصنّف، بعض هذه الكلمات فيما سبق، من دون ان يتدبر معانيها، كما نبهنا عليه فيما سبق، فهم لا يتصورون معنى الجعل البسيط، فضلاً عن يصدقوا به، وهذا معنى قول الشيخ، حين سأل عن مجعولية الماهية، وقد كان يأكل المشمش، الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً، بل جعل المشمش موجوداً.

وتأويله بان مراده نفي جعل الماهية ماهية، واثبات جعل الماهية بيّن الفساد، فانه قال: بل جعل المشمش موجوداً، مع ان جعل ماهية المشمش جعلاً بسيطًا، هو جعل المشمش مشمشاً، على خلاف ما تخيله المُصنّف، كيف وكون المشمش مشمشاً، حكاية عن نفس ماهية المشمش، ومعنى جعل الحكاية بما هي حكاية، جعل ما هي حكاية عنه، فمصداق كون المشمش مجعول بالذات، على القول بالجعل البسيط، واما على القول بالجعل المؤلف، فمصداق كون المشمش مشمشاً، وهو نفس ذات المشمش، غير مجعول بالذات، وإنما هو مجعول بالعرض، في ضمن مجعولية، كون المشمش موجوداً.

وما قال المُحقّق في نقد المحصل، ليس معناه ما فهمه، بل معناه ان القائلين بان الماهيات غير مجعولة، لا ينفون المجعولية عن الماهيات راساً، ولا يقولون بانها غير مُبدعة، بل يفهمون من كون الجعل، مُتعلّقاً بنفس الماهية، تعلّق الجعل بكون الماهية ماهية، كما فهم الشيخ، وينفون مجعولية الماهية بهذا المعنى، كما نفى الشيخ، وقال: الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً، ويقولون

إذا فرضت الماهية، فكونها ماهية، لا يحتاج إلى جعل جاعل، وكونها نفسها بعد فرضها تلك، فإن سلب الذات عن نفسها، بعد فرضها تلك الذات، محال.

وهذا الكلام لا دلالة له، على انهم مُجمعون على القول بالجعل البسيط، فإن أصحاب الجعل المؤلف أيضاً، لا ينكرون هذا الذي ذكر، ولعل المُصنّف فهم من قوله، لم يقولوا بانها غير مُبدعة، ان مراده، انهم لم يقولوا، بانها غير مجعولة بالجعل البسيط، بناءاً على ما اصطلح هو نفسه، من اطلاق الإبداع على الجعل البسيط، وهم لم يعرفوا هذا الإصطلاح، الذي ابدع بعدهم، بل الإبداع عندهم هو الخلق، بلا سبق مادة، فالمفارقات عندهم مُبدعات، أي مخلوقات بلا سبق مادة، وان كان معنى خلق شيء عندهم، جعله موجوداً، واما قوله لكان جوابه الحق، نعم له ان يبدع شيئاً، هو السواد، وان يجعل السواد موجوداً، فهو صريح في القول بالجعل المؤلف، ولا دلالة لقوله، ان يبدع شيئاً على الجعل البسيط، إلا على اصطلاح مُستحدث، ابتدع بعد وفاة المُحقّق، بعد مُدّة مُمتدّة، وكذا قوله، بل الحق ان جميع الماهيات والموجودات مجعولة، لا يدل على القول بالجعل البسيط، فإن أصحاب الجعل المؤلف، يقولون بكون الماهية والموجود، مجعولين في ضمن الجعل المؤلف، وان جاعلها هو الله تعالى.

**قوله: (من الاتّفاق على امتناع انسلاخ التقرّر عن الوجود).**

أعلم ان امتناع انسلاخ التقرّر عن الوجود، يتصور له معنيان، لا اشتراك بينهما، إلا في هذه الالفاظ:

**الأول:** ان التقرّر عبارة عن نفس الذات، في نفس الأمر، في العين او في

الذهن، والوجود عبارة عن حكاية التقرّر، وواقعية الحكاية عبارة عن واقعية المحكي عنه، والفرق بين التقرّر والوجود، هو الفرق بين المحكي عنه والحكاية، والمصداق والصادق، كما بين ذات الإنسان، ومفهوم الإنسانية، فعدم انسلاخ التقرّر عن الوجود، هو عدم انسلاخ المصداق المحكي عنه، عن صدق الحكاية، لا ان في نفس الأمر مرتبتين، مرتبة التقرّر، ومرتبة الوجود غير المُنسلخ، احدهما عن الأخر.

**والثاني:** ان التقرّر عبارة عن الذات، والوجود عبارة عن صفة زائدة عليها، مُنضافة إليها، وان اثر الجاعل بالذات، هو خلط الذات بالوجود، والذات نفسها، وهي المُسمّاة بالتقرّر، اثر للجعل بالعرض، وكذا الوجود، فالتقرّر اعني الذات، لا ينسلخ عن الوجود، الذي هو مُنضاف إليها في نفس الأمر، والأول مذهب الإشراقية، القائلين بالجعل البسيط، والثاني مذهب المشائية، القائلين بالجعل المؤلف، فلا اتفاق بين الطائفتين، على معنى واحد.

**قوله: (لصحّة سلب المعدوم عن نفسه، على ضدّ ما يتوهّمه أقوام من المتكلّمين).**

قال في الحاشية: أي المعتزلة والأشعرية، اما المُعتزلة فلانهم يقولون، بانسلاخ الماهية عن الوجود، بحسب الواقع، بناءاً على ان الثبوت، اعمّ من الوجود، وللماهية تقرّر، بحسب ذلك الثبوت في الواقع، من دون الوجود، والمُحقّقون يقطعون بفساده، واما الأشعرية، فلانهم يقولون: ان الوجود عين الماهيات المُمكنة، فيمتنع ان تسلب الماهية عن نفسها، وان يعرض لها العدم،

وإلا لزم مفارقة الشيء عن نفسه، والحكماء المُحقّقون، حيث يعرفون ان الوجود من عوارض الماهيات، وخارج عنها، يقولون ان سلب الماهية عن نفسها، إنّما يمتنع على تقدير وجودها، إلا إذا كانت معدومة، وما يمتنع سلبه عن نفسه مطلقاً، إنما هو الواجب الوجود، الموجود بنفس ذاته تعالى، انتهى.

لا يخفى ان التقرّر والثبوت، هو ما يُحكى عنه بالوجود والصيرورة، لا غير، ولا يعقل للثبوت والتقرّر، سوى ما يُحكى عنه، بالوجود معنى، فما ذهب إليه المعتزلة، غير معقول النسبة، لكن ما ذهب إليه الحكماء، من ان الوجود من عوارض الماهيات، وخارج عنها، إنما يعقل لو كان التقرّر والثبوت، سوى ما يُحكى عنه، بمفهوم الوجود والصيرورة، إذ المحكي عنه بالوجود، ان كان هو نفس التقرّر، ونفس التقرّر هو نفس الماهية، لا امر زائد عليها، وإلا لكان عارضاً لها، متأخراً عنها، فتكون الماهية مُتقرّرة قبل التقرّر، وهو صريح الإستحالة، فتكون الماهية نفسها، بلا زيادة امر عليها، وانضياف معنى ما إليها، مصداقاً للوجود، فلا يكون عارضاً لها، وخارجاً عنها، بل تكون نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان.

فالان حصّحص الحق، وتحقّق ان الوجود عين الماهيات المُمكنة، كما ذهب إليه الأشعرية الكرام، رضوان الله عليهم، واستبان ان المعتزلة والحكماء، القائلين بان الوجود من عوارض الماهيات، وخارج عنها، شركاء في القول: بان التقرّر غير ما يُحكى عنه بالوجود، وان التقرّر ليس مصداقاً للوجود، وان الوجود امر زائد، مُنضاف إلى الماهية المُتقرّرة، تكون الماهية المُتقرّرة بانضيافه

إليهـا، مصـداقـًا للوجـود، وإنمـا الفـرق بـين المعتزلـة والحكمـاء، القـائلين بـان الوجود من عوارض الماهيات، وخارج عنها، بعد الاتفـاق علـى ان التقـرّر، غيـر ما يُحكى عنه بالوجود، وهو ان المعتزلة: يجوّزون انسلاخ التقـرّر عـن الوجـود، وانفكاكه عنه في الواقع، والحكماء يـدعون الـتلازم بينهمـا، وشـناعة انـه لا يعقـل من التقرّر، إلا مـا يحكـى عنـه بـالوجود، لازمـة علـى الفـريقين، وتخـتصّ شـناعة تجويز، انسلاخ التقرّر عن الوجود بالمعتزلة، كمـا تخـتصّ شـناعة تجـويز، تقـدّم خلـط الماهيـة المُتقـرّرة بـالوجود، علـى نفـس الماهيـة المُتقـرّرة، لكـون ذلـك الخلط، اثراً للجعل بالذات، وكون الماهية المُتقرّرة، اثراً لـه بـالعرض، الحكمـاء القائلين: بان الوجود عارض للماهيات، خارج عنها.

فإنما الحق مـا ذهـب إليـه الأشـعرية والحكمـاء، القـائلون بالجعـل البسـيط، واما المُصنّف فمن المذبـذبين بـين ذلـك، لا إلـى هـؤلاء، ولا إلـى هـؤلاء، فتـارة يقـول ان الوجـود مـأخوذ مـن نفـس الماهيـة، لا معنـى يزيـد عليهـا، انضـمامـًا او انتزاعـًا، وان مصداقه نفس الماهية، لا امر يقوم بها، وان نسبته إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، وان التقرّر اسـم لـنفس الماهيـة، وانـه معيـار صـحة انتـزاع الوجـود، إلـى غيـر ذلـك، ممّـا لا يسـتقيم، إلا علـى القـول: بـان الوجـود عـين الماهيات.

وتارة يقول: ان الوجود من العوارض المُمكنة الانسلاخ، بعري الذات عنه، في مرتبة التقرّر، وصحة سـلبه عـن الماهيـة، مـن حيـث هـي هـي، ولحوقـه لهـا في مرتبة متأخرة، وانـه مـن عـوارض الماهيـات، وخـارج عنهـا، وغيـر ذلـك ممّـا لا

يستقيم، إلا على تقدير كون الوجود، صفة زائدة على الماهية، مُنضافة إليها، ومنشأ ذلك عدم التدبر، واما قوله فيمتنع ان تسلب الماهية عن نفسها، وان يعرض لها العدم، وإلا لزم، مفارقة الشيء عن نفسه، فمنشأه فرط عدم التدبّر، وترك التأمل راساً، فإن معنى عينية الوجود للماهية، هو ان الماهية نفسها، من حيث هي هي، مصداق للوجود، فلا ذات ولا ماهية، إلا وهي مصداق للوجود، وما ليس مصداقاً للوجود، ليس ذاتاً وماهية، وما ليس ذاتاً وماهية، يصح سلبه عن نفسه، ومعنى عروض العدم له، نسبته نفس ذاته، لا ان هناك ذاتاً معروضة للعدم، فلا يلزم من كون الماهية نفسها، بلا زيادة امر عليها، ان تكون واجبة التقرّر، بل يجوز ان تكون الماهية نفسها في تجوهرها، مُحتاجة إلى جاعل، تفيض نفس ذاتها، ونسخ جوهرها، فليست هي ذاتاً، بلا جعل جاعل، فلا يصدق انها هي، بلا جعل جاعل.

فقوله: فيمتنع ان تسلب الماهية عن نفسها، ان أراد به، انه يمتنع ان يسلب الماهية عن نفسها، وهي ماهية وذات، فمُسلّم، لكن لا ضير في هذا الإمتناع، وان أراد به انه يمتنع، ان تسلب الماهية عن نفسها، بان لا تكون ذات وماهية، فهذا الإمتناع غير لازم، من عينية الوجود؛ لان معناها ان مصداق الوجود، نفس الذات، ونفس الذات مُحتاجة إلى جعل الجاعل، فحيث لا جعل لا ذات، فضلاً عن ضرورة صدقها على نفسها.

وقوله: وان يعرض لها العدم، ان أراد به، انه يمتنع على تقدير عينية الوجود للماهية، ليسيتها، فذلك غير لازم، فإن العدم عبارة عن سببية نفس الذات، ولا

يلزم من كون نفس الذات، مصداق الوجود، وان تمتنع ليسيتها، وإنما يمتنع ان يسلب عنه الوجود، إذ هي ذات مصداق للوجود، وان أراد به انه يمتنع، على تقدير عينية الوجود للماهية، ان تكون الماهية، ذاتاً معروضة للعدم، فاللزوم مُسلّم، وبطلان اللازم ممنوع.

وقوله: وإلا لزم مفارقة الشيء عن نفسه، ان أراد به انه لو كان الوجود عين الماهية، ولم يمتنع سلب الماهية عن نفسها، وهي ماهية وذات، لزم مفارقة الشيء عن نفسه، بمعنى ان يكون هناك شيء تفارقه نفسه، فاللزوم وبطلان اللازم مُسلّم، لكن عدم امتناع، سلب الماهية عن نفسها، على تقدير عينية الوجود للماهية، إنما هو لليسية نفس الماهية، بمعنى ان لا ذات هناك، حتى يصدق انها نفسها، لا بمعنى ان هناك ذاتاً، تُسلب عنها نفسها، وان أراد به، انه على تقدير عينية الوجود، لو لم يمتنع، سلب الماهية عن نفسها، بمعنى ليسية نفسها، وعدم صدق شيء، حتى نفسها عليها، لزم مفارقة الشيء عن نفسه، بمعنى عدم صدق حمله على نفسه، فبطلان اللازم ممنوع، وان أراد انه على هذا التقدير، يلزم مفارقة الشيء، وهو شيء عن نفسه، فبطلان اللازم مسلّم، لكن اللزوم ممنوع، إذ على تقدير ليسية الذات، ليس هو شيئاً، حتى يلزم من عدم صدقها على نفسها، مفارقة الشيء، وهو شيء عن نفسه.

واما قوله: والحكماء المُحقّقون، شرح سخيف جداً، فإن الحكماء المُحقّقين، القائلين بالجعل البسيط، لا يمكنهم القول، بكون الوجود من عوارض الماهيات، وخارجاً عنها، ضرورة ان العوارض، لا يكون مصداقها

نفس الماهية المعروضة، بما هي هي، فيحتاج عروض الوجود لها، إلى جعل غير جعلها البسيط، كما سيأتي عن قريب، ان شاء الله العزيز.

وتعليق امتناع سلب الماهية عن نفسها، على تقدير وجودها، على تقدير كون وجودها من العوارض، وهي الخوارج، التي ليس مصداقها نفس الماهية، قول بكون صدقها على نفسها، مرهونـًا بالعوارض.

فقد استبان، ان الحق الذي لا محيد عنه، هو ما ذهب إليه الأشعرية الكرام، من ان الوجود الحقيقي - اعني مصداق الموجودية المصدرية - عين الماهيات، وان الوجود ليس عارضـًا لها، وخارجـًا عنها، وان العدم عبارة عن ليسية نفس الذات، لا عن سلب عارض عن الذات، على ضد ما يتوهمه أقوام من السطحيين.

**(٢) سياقة**

**قوله: (لعلّ الحقّ، لا يتعدّى مجعوليّة الماهيّات بالجعل البسيط، كما في القرآن العزيز، من قوله، عزّ من قائل: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ والنُّورَ﴾[١]، على معنى، أنّ أثر الجاعل وما يفيضه، ويبدعه أوّلاً وبالذّات، هو نفس الماهيّة).**

هذا مُنتحل من الحاشية القديمة، والإستدلال بهذه الآية الكريمة، على الجعل البسيط، ناشئ من سوء الفهم، وقلة التدبّر، فأنه لا نزاع بين الإشراقية والمشائية، في ان لفظ الجعل، هل هو موضوع لمعنى الخلق أيضـًا، كما هو

(١) (سورة الانعام ١).

موضوع لمعنى التصيّر، فإن هذا بحث لغوي، بمعزل عن انظارهم، وقد عرف من لسان العرب، ان الجعل كما جاء في لغتهم، بمعنى التصيّر، جاء في لغتهم بمعنى الخلق أيضاً، وإنما الخلاف بين الفريقين، في معنى الخلق، هل هو عبارة عن إفاضة نفس الذات، او هو عبارة عن تصيّر الذات موجودة، فمعنى قوله عز من قائل: ﴿**وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ**﴾، خلق الظلمات والنور، ومعنى خلق الظلمات والنور عند المشائية، انه صيّرها موجودة، فلا دلالة للآية على الجعل البسيط، ولو كان مجيء الجعل، بمعنى الخلق في لغة العرب، دليلاً، على حقيقة الجعل البسيط، وبطلان الجعل المؤلف، لكان استعمال لفظ الخلق في الكتاب العزيز، وفي محاورات العرب، أدلّ دليل على حقيقة الجعل البسيط، وبطلان الجعل المؤلف، وبطلانه اظهر من ان يخفى، فغاية الأمر، ان الجعل جاء في لغة العرب، بمعنى (آفرينش) كما جاء بمعنى (كروانيدن خيري راجيزي)، ولا يلزم من مجيء الجعل في لغة العرب، بمعنى (آفرينش وآفريدن)، بطلان الجعل المؤلف؛ لان ما يُعبّر عنه (بافريدن)، عند أصحاب الجعل المؤلف، عبارة عن تصيّر الماهية موجودة، فافهم.

**قوله: (ثمّ يستتبع ذلك، جعلاً مؤلّفاً للموجوديّة، مفاده خلط الوجود والماهيّة، وصدق الحمل فى قولنا: (الإنسان موجود)، لكن لا باستيناف إفاضة من الجاعل، أو باقتضاء من الماهيّة الفائضة، بل بنفس استيجاب ذلك الجعل، المُتقدّس البسيط، على سبيل الإستلزام أو الإستتباع).**

قال في الحاشية: إشارة إلى تحقيق ما بالغفول عنه، زلّت أقدام رهط من

المتأخرين، في تقرير مذهب الإشراقية، كما زلّت اقدامهم، في تقرير قول المشائية، حيث توهموا ان الإشراقية والرواقية، تذهب إلى ان الصادر الأول، نفس الماهية، ثمّ نفس الإتصاف، واتصاف الإتصاف، إلى حيث يعتبر العقل، من الصوادر بالتبعية، على ان يتعلّق الجعل البسيط، المُتعلّق بنفس الماهية، لكل من الإتصاف واتصاف الإتصاف، في مرتبة متأخرة، والمشائية [ذهبت]، إلى ان الصادر الأول بالجعل البسيط، نفس الإتصاف دون الماهية، ثمّ يترتّب عليه اتصاف الإتصاف، على ان يتعلّق به ذلك الجعل البسيط بعينه، ولكن في المرتبة المتأخرة، وهو وهم سخيف في الطريقين، أدى إليه قلّة التحصيل، وضعف التتبّع، وسوء الدرية، بنيل قصود السابقين، ولقد حُقّق الأمر في المتن، على أبلغ الوجوه، وانتهى.

لعل هذا ما فهمه، ممّا قال المُحقّق الدواني، في الحاشية القديمة، انه فرق بين جعل الشيء شيئًا، وبين جعل الشيء والماهية، ليست مجعولة إياها، بل مجعولة في ذاتها، بمعنى ان نفسها تابعة للجاعل، وان صح ان يقال أيضًا، وجودها تابع له، كما ان عند من يجعل اثر الفاعل، هو الإتصاف بالوجود، ويصح ان يقال جعلها الفاعل، مُتّصفة بالإتصاف بالوجود، او مُتّصفة بالإتصاف بذلك الإتصاف، فكما ان الأثر الأول عنده هو الإتصاف، لا بمعنى انه جعله شيئًا، بل جعله في نفسه، والإتصافات الأُخر، مُترتّبة عليه كذلك، فالأثر الأول عندهم، هو الماهية، لا بمعنى جعلها إياها او غيرها، بل جعلها في نفسها، صحة انتزاع الإتصاف مطلقًا، مُترتّب عليه، وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودة،

لا يدلّ على ان ليست الماهية بنفسها اثر الفاعل، كما ان العقل يحكم بانه جعلها، مُتّصفة بالوجود، او مُتّصفة بذلك الإتصاف، ولا يدلّ ذلك، على ان الإتصاف بالوجود، وليس اثراً له، انتهى.

وحاصله: على ما يظهر بالتأمل، ان اثر الجعل البسيط، هو نفس الماهية، وهي المحكي عنها، بأن الماهية موجودة، فحكم العقل بان الجاعل، جعل الماهية موجودة، لا يدل على ان ليست الماهية بنفسها، اثر الفاعل؛ لان نفس الماهية، هي المحكي عنها بانها موجودة، واثر الجعل المؤلف، هو الإتصاف الواقعي، الذي بين الماهية والوجود، الزائد عليها، العارض لها في نفس الأمر، على رأي المشائية، وهذا الإتصاف، هو المحكي عنه، بان الماهية موجودة، وانها مُتّصفة بالوجود، على رأي هؤلاء، وليس المعنى بكون هذا الإتصاف، اثر الجعل المؤلف، ان الجاعل يجعل هذا الإتصاف موجوداً، جعلا مؤلفًا، بل قال كون ذلك الإتصاف اثر الجعل، ان نفس ذلك الإتصاف، جعله الجاعل وافاده، كما ان الصبّاغ إذا جعل الثوب اسود، كان اثر هذا الجعل المؤلف، هو الإتصاف الواقعي، الذي بين الثوب والسواد.

فإن هذا الإتصاف، هو الذي افاده الصبّاغ، وجعله، وليس اثر هذا الجعل المؤلف، هو كون هذا الإتصاف موجود.

نعم، على تقدير الجعل البسيط، يكون نفس الماهية، التي هي اثر الجعل البسيط، منشاءاً لانتزاع الوجود، وانتزاع اتصافها بالوجود، واتصافها إلى حيث يعتبر العقل، فالصادر الأول، هو نفس الماهية، وتلك المُنتزعات من الصوادر

بالتبعية، فإن صدور منشأ الإنتزاع، ينسب إلى المُنتزعات بالتبعية، فهذا الجعل البسيط، يتعلّق بنفس الماهية بالذات، وبتلك المُنتزعات في مرتبة متأخرة بالتبعية، وعلى هذا، تقدير الجعل المؤلف، الصادر الأول، أي اثر الجعل المؤلف بالذات، المُترتّب عليه أولاً، هو نفس الإتصاف الواقعي، الذي هو بين الماهية والوجود، العارض لها في نفس الأمر، لا النسبة الحالية التي هي بين الماهية ومفهوم الموجود، والمحمول عليها، في مرتبة الحكاية الذاتية، وذلك الإتصاف الواقعي، الذي هو بين الماهية المجعولة، والوجود المجعول إليه، هو الذي افاده الجاعل، الذي جعل الماهية موجودة، جعلاً مؤلفًا، لا بمعنى ان ذلك الجاعل، جعل ذلك الإتصاف شيئًا، بل بمعنى انه جعل ذلك الإتصاف الواقعي، وأفاد نفسه.

ثمّ إذا حكى حال بان الجاعل، جعل الماهية مُتّصفة بالوجود، او مُتّصفة بالإتصاف بالوجود، ولم يكن معناه، ان اثر جعله بالذات، الإتصاف الذي بين المهية، وبين اتصافها بالوجود، او بينها، وبين اتصافها باتصافها بالوجود، فإن هذه مُنتزعات، يعتبرها العقل، وإنما في الواقع، بلا اعتبار العقل هو الإتصاف، الذي بين الماهية وبين الوجود، والعارض لها في نفس الأمر، كما ان الصبّاغ إذا جعل الثوب اسود، فلا ريب في ان اثر الإتصاف الواقعي، الذي بين الثوب والسواد، مع عزل اللحاظ، عن اعتبار العقل وانتزاعه، فإذا حكى حال، بان الصبّاغ جعل الثوب مُتصفًا بالسواد، او مُتصفًا بالإتصاف بالسواد، ولم يكن معناه ان اثره بالذات، الإتصاف الذي بين الثوب، وبين اتصافه بالسواد، او بينه

وبين اتصافه بالإتصاف بالسواد، فإن هذه مُنتزعات يعتبرها العقل، ومنشأها الواقعي، بل اعتبار العقل هو الإتصاف، الذي بين الثوب والسواد، وهو الذي افاده الصبّاغ وجعله، لا بمعنى ان الصبّاغ، جعل ذلك الإتصاف شيئاً، بل بمعنى انه افاض ذلك الإتصاف نفسه.

فهذا تفصيل ما افاده المُحقّق في الحاشية القديمة، وهذه ممّا لا محيد عنه، وليس عليه غبار، ولا فيه زلة، ويختاروا، اما الكلام في ان الإتصاف، الذي بين الثوب والسواد، او الإتصاف، الذي بين الماهية والوجود، والعارض إليها في نفس الأمر، على رأي المشائية، كيف يكون طرفه الواقع في نفس الأمر، وهو من المعاني المصدرية، النسبية الانتزاعية، فسيأتي ان شاء الله تعالى، في مبحث الإتصاف.

واما ما زعمه المُصنّف، من ان مُتعلّق الجعل المؤلف عند أصحابه، في النسبة الرابطة، الغير المُستقلّة، فقد نبهناك على فساده، وسنعيد الكلام عليه، عن قريب ان شاء الله تعالى، واما ما ذكره هاهنا، من ان اثر الجاعل بالجعل البسيط، وما يفيضه ويبدعه، أولاً وبالذات، هو نفس الماهية، ثمّ يستتبع ذلك، جعلاً مؤلفاً للموجودية، مفاده الماهية والوجود، وصدق الحمل، في قولنا الإنسان موجود، لكن لا باستئناف إفاضة من الجاعل، او باقتضاء من الماهية الفائضة، بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المُقدّس البسيط، على سبيل الإستلزام والإستتباع، فليس تحته معنى.

ولو قُرّر له معنى مُحصّل، فهو ممّا يستنكف عنه المُصنّف، بأنف شامخ،

وذلك لأنه ان أراد، ما هو مدلول ظاهر عبارته، من ان اثر الجعل السبيط، المُتعلّق بالماهية، الذي اثره نفس الماهية، يستتبع جعلاً مؤلفاً في الواقع، مفاد ذلك الجعل المؤلف الواقعي، خلط الوجود والماهية في الواقع، فهذا مع كونه غلطاً فاحشاً، إذ لا خلط بين الماهية والوجود في الواقع، عند أصحاب الجعل البسيط، ولا يصح ان يتخلّل الجعل المؤلف، بين الوجود والماهية في الواقع عندهم، ضرورة ان الخلط الواقعي، إنما يكون بين المعروض والعارض، الذي يكون عروضه واقعياً، وان الجعل المؤلف الواقعي، لا يتخلّل، إلا بين عارض ومعروض، يكون بينهما علاقة العروض في الواقع، ولا كذلك الماهية والوجود، على تقدير القول بالجعل البسيط، وعلى تقدير القول، تكون الماهية معروضة، والوجود عارضاً لها في الواقع، لا يمكن القول بالجعل البسيط، على ما اسلفنا فيما سبق، يأبى عن إرادة هذا المعنى.

قوله في الحاشية المُعلّقة على قوله، ثمّ يستتبع ذلك، جعلاً مؤلفاً للموجودية، حيث قال: المراد به، مُتعلّق الجعل المؤلف، وإنما سومح ثقة، بما سنُحقّق، انتهى.

فانه صريح في انه لم يرد، انه يستتبع جعلاً مؤلفاً للموجودية حقيقة، وإنما يستتبع مُتعلّق الجعل المؤلف، أي كون الماهية موجودة، وكذا قوله في الحاشية المُعلّقة، على قوله مفاد خلط الماهية والوجود، حيث قال: الظاهر ارجاع الضمير إلى الجعل المؤلف، وبناء الكلام على المُسامحة، ولا يبعد ان يحتمل الارجاع إلى الاستتباع، في قوله ثمّ يستتبع، وحينئذٍ يكون فيه اشعار بالمقصود،

لا على المسامحة. انتهى.

فهذا أيضـًا تصريح بانه لم يرد، انه يستتبع جعلاً مؤلفـًا حقيقـة، وإنمـا يسـتتبع مُتعلّق الجعل المؤلف، وهو خلط الماهية والوجود، وان أراد بـه، ان اثـر الجعـل البسيط في الواقع، نفس الماهية، وهو يستتبع صحة ان يحكى عنه، بـان الجاعـل، جعل الماهية موجودة، وكما افاده المُحقّق الدواني، فيما نقلنا عنه، ان القـول بـان العقـل يحكـم، بـان الجاعـل، جعـل الماهيـة موجـودة، لا يـدل علـى ان ليسـت الماهية نفسـها مجعولـة، بـل هـذا الجعـل المؤلـف، الـذي هـو في مرتبـة الحكاية الذهنية، حكاية عن الجعل البسيط، الذي اثره نفس الماهية في الواقع، فهذا حـقّ، لكـن لا وجـه، علـى تقـدير إرادة هـذا المعنـى، لتأويـل الجعـل المؤلـف، في قولـه جعلاً مؤلفـًا للموجودية، بمُتعلّق الجعل المؤلف، ولا باعث علـى ارتكـاب هـذه المُسامحة، كما ارتكبت في الحاشيتين، اللتين نقلناهما آنفـًا.

وبالجملـة، لا يصـحّ ولا يسـتقيم كلامـه، فانـه ان أراد بـه انـه يسـتتبع، خلـط الماهية والوجود في الواقع، فهذا غلط فاحش، إذ لا خلط بـين الماهيـة والوجـود أصلاً، على تقدير القول بالجعل البسيط، وان أراد انه يستتبع صحة الحكاية، بان الماهية موجودة، فهذا صحيح، لكنه يستتبع أيضـًا، صحة الحكايـة، بـان الجاعـل جعلهـا موجـودة، ومـع ذلـك كلّـه، لا يسـتقيم هـذا الكـلام، علـى مـا ذهـب إليـه المُصنّف، مـن ان الوجـود مـن عـوارض الماهيـة، في نفـس الأمـر، ولواحقهـا، في مرتبة متأخرة عن نفسها، إذ على هـذا التقـدير، لا يكـون قولنـا الماهيـة موجـودة، حكاية عن نفس الماهية، وإنما يكون حكايـة، عـن تلـك المرتبـة المتـأخرة، التي

هي مرتبة عروض الوجود للماهية، فلا محالة يتخلّل في الواقع، جعل مؤلف بين الماهية والوجود، وسنعيد الكلام على ذلك فيما بعد، ان شاء الله تعالى.

ثمّ ان المُصنّف، قد أورد على المُحقّق الدواني، في بعض الحواشي الأتية، ان الإتصاف، واتصاف الإتصاف، ممّا يعتبر العقل، لا يمكن ان يتعلّق بها الجعل البسيط، المُتعلّق بنفس الماهية، حتى تكون تلك المراتب، المُنتزعة من الصوادر بالتبعية، لأنها مباينة للماهية، والماهيات المتبايتات، يمتنع اتحادهما جعلاً، فإن الإتحاد في الجعل، لا يتصور إلا بين المُتحدين في الوجود، بل المُتحدين في الحقيقة، فالوجود والإتصاف مثلاً، لا يتقرّر حقيقة في ظرف ما، إلا بان يتعلّق به جعل بسيط، وراء الجعل البسيط المُتعلّق بالماهية، وذلك الجعل البسيط المُباين، لا يترتب على الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية، على سبيل اللزوم، إذ ليس بينهما علاقة امتناع الافتراق، بل كثيرا ما يقع الافتراق.

وهذا الإيراد، وان لم يكن عجيباً من المُصنّف، لكنه عجيب جداً، فانه نفسه حكم آنفًا، بان اثر الجاعل، وما يفيضه ويبدعه، أولاً وبالذات، هو نفس الماهية، ثمّ يستتبع ذلك، خلط الوجود والماهية، لكن لا باستئناف افاضته من الجاعل، او باقتضاء من الماهية الفائضة، بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المُقدّس البسيط، على سبيل الإستلزام والإستتباع، وقال فيما بعد ما حاصله: ان اللاحق الذي هو الوجود، مصداق الحمل، فيه نفس ماهية الموضوع، من حيث انها صادرة عن الجاعل، فكيف لم يخطر له بالبال، ان الوجود وخلط الماهية والوجود، مباينان للماهية، فكيف يكونا مجعولين بجعل الماهية، وانهما لا

يتقـرّران، حقيقـة في ظـرف، إلا بـان يتعلّـق بهمـا جعـلان بسـيطان، وراء الجعـل البسيط المُتعلّق بالماهية، وان ذينك الجعلين البسـيطين، لا يترتبـان علـى الجعـل البسيط، المُتعلّق بالماهية، على سبيل اللزوم.

فمـا أورد علـى المُحقّـق، ان كـان لـه وجـه، فهـو وارد عليـه نفسـه بـلا فـرق، ومنشـأ امتثـال هـذه الأقـوال، قلـة التـدبّر، فـإن الوجـود والإتصـاف، والإتصـاف بالإتصـاف، وهلـم جـرا، مراتـب إنتزاعيـة، مـن منشـأ واقعـي، هـي نفـس الماهيـة المجعولة جعلاً بسيطـًا، علـى رأي الإشـراقية، والماهيـة المعروضـة للوجـود في الواقع، على رأي المشائية، وللانتزاعيات الواقعية نحوان من التقرّر:

**الأول:** تقرّرها بالتبع، بتقرّر منشأ انتزاعها.

**والثاني:** تقرّرها بالذات في الذهن، بعد الإنتزاع.

فالتقرّر الأول لها، لما كان هو تقرّر منشأ انتزاعهـا، الـذي هـو نفـس الماهيـة، فجعل الماهية جعلاً بسيطـًا بالذات، هو جعل تلك المُنتزعات بـالعرض، ومنشـأ واتحاد الجعل، اتحاد تلك المُنتزعات، مـع منشـأها بـالعرض، فهـذه المُنتزعـات صوادر بالتبعية، عن الجعل البسيط المُتعلّق بالماهية.

والتقرّر الثاني لتلك المُنتزعات، لمّـا كـان مباينـًا لتقـرّر الماهيـة، كـان جعلهـا جعلاً بسيطـًا في الذهن، مغايراً للجعل البسيط، المُتعلّـق بالماهيـة، وليسـت هـذه المُنتزعات، في هذا النحو من التقرّر، من الصوادر بالتبعيـة، مـن الجعـل البسـيط، المُتعلّق بالماهية، وهذا كما ان الماهية التركيبيـة، في قولنـا الماهيـة موجـودة، لهـا نحوان من التقرّر:

**الأول:** تقرّرها بتقرّر مصداقها المحكي عنه، وهي بهذا النحو من التقرّر، مجعولة بالعرض، بجعل مصداقها، الذي هو نفس الماهية، جعلاً بسيطًا.

**والثاني:** تقرّرها في الذهن بعد الإنتزاع، وهي بهذا النحو من التقرّر، مجعولة جعلاً بسيطًا، وراء الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية.

فالجعل البسيط المُتعلّق بالماهية، كما انه يستتبع ويستلزم، كون الماهية موجودة، أي هذه الهيئة التركيبية، بالنحو الأول من تقرّرها، كذلك يستتبع ويستلزم، تقرّر الوجود والإتصاف به، واتصاف الإتصاف به، إلى غيرها من المراتب، التي يعتبرها العقل، بالنحو الأول من تقرّرها، وكما انه لا يستتبع، ولا يستلزم الوجود، والإتصاف به، واتصاف الإتصاف به، وغيرها من المراتب المنتزعة، بالنحو الثاني من تقرّرها، كذلك لا يستتبع ولا يستلزم، تلك الماهية التركيبية، أي كون الماهية موجودة بالنحو الثاني من تقرّرها.

هكذا ينبغي ان يُحقّق الأمر في هذا الباب، وقد افضى بنا الكلام، إلى الاسهاب، لكشف ما اعترى المُصنّف من التشوش والاضطراب، والله الموفق للصواب.

**قوله: (ألست قد سبق إلى فطانتك، أنّ الوجود حقيقته صيرورة الماهيّة، وأنّ نفس قوام الماهيّة، مُصحّح حمل الوجود ومصداقه).**

قد علمناك فيما سبق، ان الخلاف بين أصحاب الجعل البسيط، وأصحاب الجعل المؤلف، مبني على الاختلاف في امر الوجود، والان نعود فنقول: لا خلاف في ان الحقائق المُمكنة، موجودة مُتحقّقة في نفس الأمر، وان تحققها في

نفس الأمر، ليس منوطاً باعتبار الذهن، فإنها مُتحقّقة، ولو لم يعتبر مُعتبر، ولم يُنتزع مُنتزع، وان المُمكنات لا تتحقّق، ولا توجد في نفس الأمر، إلا لعلّة، واثر تلك العلّة، لا بد وان يكون مُتحقّقاً في نفس الأمر، مع عزل النظر عن اعتبار المُعتبر، وانتزاع المُنتزع، وهذا ممّا لا يرتاب فيه، فأما ان يكون الوجود زائداً عليها، عارضاً لها في نفس الأمر، انضماماً او انتزاعاً، فيجب ان يكون اثر العلّة، خلط الماهية بالوجود في نفس الأمر، فيكون جعل العلّة، عبارة عن تصيّرها الماهية موجودة، أي معروضة للوجود، ومخلوطة به، فتعيّن القول بالجعل المؤلف، ولا سبيل على هذا التقدير، إلى القول بالجعل البسيط، ان لا يكون الوجود زائداً على الماهية، قائماً بها في نفس الأمر، بل يكون مأخوذاً من نفس الماهية، كما الإنسانية، معنى مأخوذ من نفس ذات الإنسان، ولا يكون للماهية، خلط في نفس الأمر بالوجود، وللوجود عروض للماهية في الواقع، كما ليس لذات الإنسان، خلط في نفس الأمر بالإنسانية، وليس للإنسانية، عروض لذات الإنسان في الواقع، فلا يكون على هذا التقدير، إلا نفس الماهية، من دون امر زائد عليها، عارض لها.

فلا يكون على هذا التقدير في نفس الأمر، خلط شيء لشيء، ولا عروض شيء لشيء، فيكون اثر جعلها نفسها، لا خلطها بعارض، هو الوجود، فتعين القول بالجعل البسيط، ولا سبيل على هذا التقدير، إلى القول بالجعل المؤلف، فلا بدّ لتحقيق ما هو الحق في امر الجعل، من تحقيق ما هو الحق في امر الوجود.

فنقول: الحقّ ان الوجود، ليس امراً زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس

الأمر، انضماماً او انتزاعاً، كيف وقيام الصفة، اية صفة كانت، وعروض العارض، أي عارض كان، فرع تقرّر الموصوف والمعروض، فيكون للماهية مرتبة تقرّرسابقة، على مرتبة عروض الوجود لها، ويكون مرتبة عروض الوجود لها، مصداقاً لحمل الموجود عليها، فلا تكون نفس الماهية المُتقرّرة، مصداقاً للموجودية، وهو خلاف بديهة العقل، إذ لا يعقل من الموجودية، إلا حكاية الذات المُتقرّرة، ولا يتصور لذات ما في نفس الأمر، مرتبة لا يكون فيها مصداقاً للموجودية، ولا يصح سلب مصداق الموجودية عن ذات، إلا بمعنى، ان لا ذات، ما يظن من ان الماهية، من حيث هي هي، ليست موجودة ولا معدومة، وإنما هي مصداق لنفسها ولذاتياتها، ان اريد بها، ان الماهية من حيث هي هي، وهي ذات، ليست مصداقاً للموجودية والمعدومية، فهذا باطل، فإن كل ذات، فهي بما هي ذات، مصداق للموجودية قطعاً، فإن الموجودية، هي نفس كون الذات، وان اريد به، ان الماهية المُمكنة، لا يجب ان تكون بنفس ذاتها، أي بلا علّة موجودة، ولا ان يكون بنفس ذاتها، أي بلا علّة معدومة، فهذا حق، لكن لا يلزم من ذلك، ان يكون الوجود، زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس الأمر، كيف ولا يجب ان تكون الماهية المُمكنة بنفسها، أي بلا علّة نفس ذاتها، او شيئاً من ذاتياتها، ولا يلزم من ذلك، ان يكون نفس ذاتها او ذاتياتها، زائدة على ذاتها، والسر في ذلك، ان الماهية المُمكنة بنفسها، أي بلا علّة، ليست ذاتاً، حتى تكون نفسها او ذاتياتها، [مصداقاً] للموجودية.

وبالجملة، فليس الوجود، إلا حكاية عن نفس الذات، فما في نفس الأمر،

أعني نفس الذات، هو المُسمّى بالتقرّر والفعلية، وما يعقله الذهن منه، هو الوجود، فالفرق بين الوجود والتقرّر، هو الفرق بين الصورة وذي الصورة، كما الفرق بين ذات الإنسان، الواقعة في نفس الأمر، ومفهوميته في الذهن.

وتأخر الوجود عن التقرّر، إنما هو تأخر المفهوم المُنتزع، عن المنشأ المُنتزع منه، كتأخر مفهوم الإنسان المُنتزع، عن ذات الإنسان المُنتزع منها.

وبالجملة، فليس الوجود صفة زائدة، على نفس الماهية، عارضة لها في نفس الأمر، إذ لو كان صفة زائدة عليها، عارضة لها في نفس الأمر، لكان للماهية تقرّر في نفس الأمر، وراء تلك الصفة الزائدة، إذ لا يعقل لحوق صفة وعروضها، لما ليس ذاتاً أصلاً، وإذا كان للماهية في نفس الأمر، بدون تلك الصفة الزائدة، كانت الماهية في نفس الأمر، فكونها هو وجودها، فيكون نفسها مصداقاً للموجودية، وتلغو تلك الصفة الزائدة، فإذن ليس الوجود، إلا حكاية عن نفس الماهية، ولا ريب في ان مجعولية الحاكية في الواقع، عبارة عن مجعولية مصداقها في الواقع، فلا يعقل معنى جعل الماهية موجودة، إلا جعل نفس ذاتها، التي هي نفسها، بلا زيادة امر عليها مصداق، لكونها موجودة. فتحقّق ان المجعول في الواقع، نفس الماهية، وانها اثر الجعل بالذات.

فثبت ان الحق، هو الجعل البسيط، وانه يحكى عنه بالجعل المؤلف، فالجاعل جعل نفس الماهية، ويحكى عنه، بان الجاعل جعلها موجودة، فهذا هو تحقيق الحقّ. ولولا ان المُصنّف كان يزعم، ان الوجود من اللواحق الزائدة، على نفس الماهية، لأمكن حمل كلامه، على ما ذكرنا، بان يقال: معنى كلامه،

ان الوجود حقيقة مفهوم الصيرورة، الذي هو حكاية، عن نفس قوام الماهية، أي نفس ذاتها، فلو لم يكن نفس ذاتها مجعولة، لم يكن حمل الوجود عليها مجعولاً، إذ معنى مجعولية الحكاية، هو مجعولية المحكي عنه، فلو لم يكن المحكي عنه، اعني نفس الماهية مجعولاً، لم يكن كون الماهية موجودة، الذي هو حكاية أيضاً مجعولاً، فيلزم استغناء الماهية، عن الجاعل مطلقاً. فإذن هي مجعولة جعلاً بسيطاً، يتبعه على اللزوم، بلا وسط اتباع الحكاية للمحكي عنه، جعل مؤلف، اعني الحكاية بجعل الماهية موجودة، لكن المُصنّف يظن، ان الوجود من عوارض الماهية في نفس الأمر، وان الماهية من حيث هي هي، مصداق لنفسها ولذاتياتها، لا للوجود، كما سبق نقله، فلا يصح حمل كلامه على هذا المعنى.

**قوله: (فاحدس، أنّها إذا استغنت بحسب نفسها، ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل، صدق حمل الوجود عليها، من جهة ذاتها، وخرجت عن حدود بقعة الإمكان، وهو باطل).**

ان حمل هذا الكلام على ما حقّقناه، من ان الوجود حكاية عن نفس الماهية، وجعل الحكاية، عبارة عن جعل المحكي عنه، ومعنى افتقارها في كونها موجودة إلى الجاعل، هو افتقار نفس ذاتها، من حيث هي هي إليه، ومعنى افتقار الحكاية بما هي حكاية، هو افتقار المحكي عنه، فلو لم تكن نفس الماهية مجعولة، لم تكن كون الماهية موجودة أيضاً مجعولاً، فيلزم وجوب الماهية، وخروجها عن حد بقعة الإمكان، فلا غبار عليه.

ولا يرد عليه ما أورده تلميذه في الأسفار، من انا لا نسلّم، ان مصداق حمل الوجود على الماهيات، إنما هي انفسها، وان كان بعد صدورها عن الجاعل، حتى يكون في موجوديتها، مُستغنية عن الجاعل، كيف، ولو كان الأمر كذلك، لزم الإنقلاب من مادة الإمكان، إلى الوجوب الذاتي.فإن مناط وجوب الواجب عندهم، هو كون حقيقة الواجب، من حيث هي هي، مصداق الموجودية، ومناط الإمكان الذاتي، هو ان لا تكون نفس ذاته كذلك، فالمُمكن بعد صدوره عن الجاعل، مع قطع النظر، عن أي إعتبار أُخذ، سوى نفسه، لو كان موجوداً، لكان الوجود ذاتياً له، ولا يجدي التفرقة بين حمل الذاتي، وحمل الوجود، بان الذاتي يصدق على الشيء، بلا ملاحظة حيثية تقييدية او تعليلية، وحمل الوجود، يحتاج إلى حيثية صدور الماهية عن الجاعل؛ لان هذه الحيثية ونظائرها، اما ان تكون مأخوذة مع الماهية، في كونها مصداقاً للموجودية، او لا، على الثاني عاد المحذور؛ لان الحيثية التعليلية، تكون خارجة، فلم يبق المصداق، إلا نفس الشيء، وعلى الأول فالصادر عن الجاعل، ليس إلا المجموع بالماهية، مع تلك الحيثية، فليكن الوجود، وتلك الحيثية.

فأثر الجاعل اذن، هي الماهية المُتّصفة بالوجود، هذا كلامه، وذلك لان البرهان القاطع، قائم على ان الوجود، ليس فيه اللواحق الزائدة على الماهية، وان مصداق حمل الوجود نفسه، بلا زيادة امر عليها، ولا يلزم من ذلك الانقلاب، من مادة الإمكان إلى الوجوب الذاتي، كيف والماهية التي هي نفسها، مصداق الوجود بنفسها، مُحتاجة إلى الجاعل في تجوهرها، فلا مساغ

لان يذهب وهم، إلى توهم وجوبها، مع افتقارها نفسها بما هي هي، إلى الجاعل، والقول يكون مناط الوجوب، هو كون حقيقة الواجب من حيث هي هي، مصداق الوجود ومناط الإمكان، ان لا يكون نفس ذاته كذلك، وان صدر عن القائلين، بزيادة وجودات المُمكنات، على ماهياتها لغواً، وهذا لا يعبأ به، بعد وضوح الحق، ولا فرق بين حمل نفس الماهية وذاتياتها عليها، وبين حمل الوجود عليها أصلاً، كما حقّقناه فيما سبق.

نعم، لا سبيل للمُصنّف إلى التقصّي، عمّا أورد عليه تلميذه، فإن المُصنّف قائل بما ذكره تلميذه، من مناط الوجوب في الإمكان، وبالفرق بين حمل الذاتيات على الماهية، وبين حمل الوجود عليها، وقد عرفت فيما سبق، انه لا سبيل إلى الفرق بين الحملين.

هذا وليُعلم، ان التلميذ قد أقتاس بأستاذه، في مناقضة نفسه، وتهافت رأيه، فكما ان استاذه يقول: ان مصداق الوجود نفس الماهية، بلا زيادة امر يقوم بها، انتزاعـًا او انضمامـًا، وان نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، ثمّ يزعم ان الوجود، من اللواحق الزائدة على الماهية، وان القول بعينية الوجود للماهية، يفضي إلى القول بوجوبها، كذلك تلميذه، ذهب إلى ان الموجود بالذات هو الوجود، والماهيات مُنتزعات عن الوجود، وان الوجود هو المجعول جعلاً بسيطـًا.

وقد شحن بهذا الوهم كُتبه، كالأسفار، وحاشية الهيات الشفاء، وحاشية حكمة الإشراق، وغيرها، ثمّ يذهب إلى ان القول، بعينية الوجود، يفضي إلى

القول بالوجوب الذاتي، ولم يخطر له بالبال، ان مصداق حمل الموجود، على الوجود المُمكن، اما نفس حقيقة الوجود المُمكن، فيلزم ان يكون حقيقة الوجود المُمكن، واجبة بالذات، فيلزم الانقلاب من مادة الإمكان، إلى الوجوب الذاتي، وحقيقة الوجود المُمكن، مع حيثية زائدة، فتلك الحيثية، اما ان تكون مأخوذة من حقيقة الوجود المُمكن، في كونها مصداقاً للوجود، او لا، على الثاني عاد المحذور؛ لان الحيثية التعليلية، تكون خارجة، فلم يبق المصداق، إلا نفس حقيقة الوجود المُمكن، وعلى الأول فالصادر عن الجاعل، ليس إلا المجموع، المُسمّى بحقيقة الوجود المُمكن، مع تلك الحيثية، فلا تكون حقيقة الوجود المُمكن، مجعولة بالجعل البسيط، كما هو مذهبه أيضاً.

فلا ريب، ان الوجود عين نفسه، وعينية الوجود لشيء، يستلزم على زعمه، ان يكون ذلك الشيء، واجباً بالذات، فيلزم على زعمه، ان يكون حقيقة الوجود المُمكن عنده، واجبة بالذات، فكيف تكون مجعولة، بالجعل البسيط، فلينظر إلى هذا التعلم والتعليم، والله يهدي من يشاء، إلى صراط مستقيم.

لا يرد أيضاً على ما قرّرنا، ما أورد على المُصنّف، من انه ان أراد بقوله، انها إذا استغنت بحسب نفسها، واصل قوامها من الفاعل، صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها، وخرجت عن حدود بقعة الإمكان، ان نفس الماهية، إذا لم تكن مجعولة بالذات، ولم تكن اثراً للجعل بالذات، كانت مُستغنية عن الجعل مطلقاً، فتكون واجبة، فاللزوم ممنوع، إذ لا يلزم من عدم المجعولية بالذات، الاستغناء مطلقاً، حتى يلزم الوجوب.

وان أراد ان الماهية، إذا لم تكن مجعولة أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض، يلزم استغنائها عن الجعل مطلقاً، فيلزم وجوبها، فاللزوم مُسلّم، لكن أصحاب الجعل المؤلف، لا يقولون بعدم مجعولية الماهية مُطلقاً، بل يقولون انها مجعولة بالعرض، في ضمن جعل الخلط، والإتصاف بالذات، وذلك لان الوجود والخلط، والإتصاف بالوجود، حكاية عن نفس الماهية، من حيث هي هي، بلا زيادة امر عليها، ومعنى تعلّق الجعل بالحكاية، تعلّق الجعل بمصداقها المحكي عنه، فلما لم يتعلّق الجعل بنفس الماهية، من حيث هي هي، التي هي المصداق المحكي عنه، بالوجود والخلط والإتصاف به، فلا سبيل إلى تعلّق الجعل، بالوجود والخلط والإتصاف، فيلزم ارتفاع الجعل مطلقاً، واستغناء الماهية عن الجعل مطلقاً، فيلزم وجوبها بالذات قطعاً، ولا مساغ لان تكون الحكاية الذهنية، اثراً للجعل بالذات، في نفس الأمر، ويكون مصداقها المحكي عنه الواقعي، مجعولاً بالعرض.

ولا يرد أيضاً، ما أورد عليه، من ان مصداق الوجود في المُمكن، هي الماهية، من حيث انها مُستندة إلى الجاعل، سواء كانت مُستندة إليه، من حيث هي هي، او مُستندة إليه من حيث الوجود، فعلى تقدير استغنائها، من حيث هي هي عن الجاعل، واحتياجها إليه، من حيث الوجود، ولا يلزم صدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها، حتى يلزم وجوبها، وذلك لان استناد الماهية إلى الجاعل، من حيث الوجود، حكاية عن استنادها إلى الجاعل، من حيث هي هي، واحتياجها إلى الجاعل، من حيث الوجود، عبارة عن احتياجها إليه، من

حيث هي هي، واستغنائها من حيث هي هي عن الجاعل، مصداق لاستغنائها من حيث الوجود عن الجاعل، فعلى تقدير استغنائها، من حيث هي هي عن الجاعل، لا بد من استغنائها عنه، من حيث الوجود، ولا مساغ لاستغنائها، من حيث هي هي عن الجاعل، واحتياجها إليه، من حيث الوجود.

ولا يرد أيضاً، ما أورد عليه، من انه لو سُلّم، ان مصداق الوجود، هي الماهية، من حيث استنادها، من حيث هي هي إلى الجاعل، فالماهية على تقدير الجعل المؤلف أيضاً، مستندة إلى الجاعل، من حيث هي هي، وان لم تكن مُستندة إليه، باستناد مستأنف، وراء استنادها إليه، من حيث الوجود، فهي من حيث هي هي، مُحتاجة إلى الجاعل، وليست مُستغنية عنه، وذلك لان مصداق الوجود، ولمّا كان نفس الماهية، من حيث هي هي، بلا زيادة امر ما عليها، وكان الوجود، حكاية عن نفس الماهية، بما هي هي، لم يكن معنى استنادها، من حيث الوجود إلى جاعل، إلا استنادها من حيث ذاتها إليه، فلو لم تكن مُستندة إليه بالذات، من حيث ذاتها، لم تكن مُستندة إليه، من حيث الوجود أيضاً، إذا لا معنى لاستناد مرتبة الحكاية بما هي، حكاية إلى الجاعل، إلا استناد مصداقها المحكي عنه، الذي هو نفس الماهية، من حيث هي هي.

وليس يمكن ان يكون المصداق، هو خصوص الاستناد إلى الجاعل، من حيث الوجود بالذات، فإن الاستناد، من حيث الوجود إلى الجاعل، إنما هو في مرتبة الحكاية، إذ ليس في الواقع- مع قطع النظر، عن خصوص الملاحظة الذهنية، والإعتبار العقلي- شيء هو الوجود، وراء نفس الماهية بما هي هي،

كما ليس في الواقع- مع قطع النظر عن انتزاع الذهن- شيء هو الإنسانية، وراء نفس ماهية الإنسان هذا، واما إذا حمل كلام المُصنّف، على ما زعم، من كون الوجود من العوارض المُمكنة الإنسلاخ للماهية، فيرد عليه:

**أولاً:** انه لا يستقيم على هذا، كون مصداق الوجود، نفس الماهية، على ما فصّله (الصدراء)، في إيراده.

**وثانياً:** ان الوجود، لمّا كان من عوارض الماهية، الزائدة عليها، على ما زعم، فلا يمكن ان يكون، مصداق حمل الوجود على الماهية، إلا حيثية استنادها إلى الجاعل، باعتبار الوجود، إذ على هذا التقدير، يكون الوجود من عوارض الماهية، في نفس الأمر، ويكون عروضه لها واقعياً، مع قطع النظر، عن ملاحظة الذهن واعتباره، ولو لم يكن له، عروض للماهية في الواقع- مع قطع النظر، عن ملاحظة الذهن واعتباره- كان الحكم بكونه عارضاً للماهية، كاذباً غير مطابق للواقع، فيكون هناك علّة، تجعل الماهية معروضة للوجود في نفس الأمر، فيكون مصداق حمل الوجود على الماهية، حيثية استنادها إلى جاعل يجعلها، معروضة للوجود، وسواء كان الوجود، عارضاً مُنضمّاً إلى الماهية، او عارضاً مُنتزعاً منها، كما ان مصداق كون الجسم اسود، حيثية الاستناد إلى جاعل، يجعل الجسم معروضاً للسواد، مصداق كون الجسم فوقاً، حيثية الاستناد إلى جاعل، يجعله معروضاً للفوقية، فلا يمكن القول بالجعل البسيط، على تقدير القول، بكون الوجود زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس الأمر، انضماماً او انتزاعاً.

**وثالثاً:** انه ان أراد بقوله، انها إذا استغنت بحسب نفسها، واصل قوامها عن الفاعل، صدق حمل الوجود من جهة ذاتها، وخرجت عن حدود بقعة الإمكان، انها إذا لم تكن اثراً للجاعل بالذات، كانت مُستغنية عن الجعل مطلقاً، فيلزم وجوبها، فاللزوم محال، او لا يلزم من عدم المجعولية بالذات، عدم المجعولية مطلقاً، حتى يلزم وجوبها، وان أراد، انها لو لم تكن مجعولة أصلاً، يلزم وجوبها، فالملازمة مُسلّمة، لكن أصحاب الجعل المؤلف، لا يقولون بعدم مجعوليتها مُطلقاً، بل يقولون بانها مجعولة، في ضمن جعل الخلط والإتصاف بالذات، ولا شيء على هذا المحمل، بان القول الوجود والخلط بالوجود، حكاية عن نفس الماهية، بما هي هي، فيكون تعلّق الجعل بالوجود والخلط، عبارة عن تعلّقه بنفس الماهية، كما قرّرنا فيما سبق، إذ الوجود والخلط به، على هذا التقدير، زائدان على نفس الماهية، فكيف يكون جعلهما، عبارة عن جعل نفس الماهية.

**ورابعاً:** ان مدار الوجود والإمكان، عند القائلين بزيادة الوجود على الماهية، على الاستغناء والاحتياج، في ارتباط معنى الوجود بها في الواقع، لا على استغنائها، من حيث هي هي، واحتياجها من حيث هي هي، ولا يرد هذا، على ما قرّرنا سابقاً، إذ الوجود، لمّا لم يكن زائداً على الماهية في الواقع، فليس بين الماهية والوجود، ارتباط في الواقع، حتى يكون مدار الوجوب والإمكان، على الاستغناء والإحتياج في ذلك الارتباط.

**وخامساً:** ان كون مصداق الوجود في المُمكن، هو الماهية، من حيث انها

مستندة إلى الجاعل، مسلّم، لكن استنادها إليه، باعتبار الوجود، فلا يلزم وجوبها، ولا يرفعه ان مرتبة التقرّر، ومرتبة الوجود، متساوقتان، كما هو المُسلّم عند الفريقين، فلو كانت الماهية في مرتبة التقرّر، مستغنية عن الجاعل، كانت في مرتبة الوجود أيضاً، مُستغنية عنه؛ لأنه ان اريد بمساوقة مرتبة الوجود، لمرتبة التقرّر، ان مرتبة الوجود،حكاية عن مرتبة التقرّر، فهو حق، لكنه غير مُسلّم عند الفريقين، ولا هو صحيح، على القول بزيادة الوجود، كما يزعمه المُصنّف.

ان اريد ان مرتبة الوجود، غير مُنفكة عن مرتبة التقرّر في الواقع، فهذا القدر مُسلّم عند أصحاب الجعل المؤلف، لكن الماهية، ليست مُستغنية عن الجاعل، في مرتبة الوجود، بل مُحتاجة بالذات إليه، في مرتبة خلطها بالوجود، ومُحتاجة إليه في مرتبة التقرّر، في ضمن احتياجها إليه، في مرتبة الوجود، واستغنائها عنه في مرتبة التقرّر، بمعنى عدم صلاحيتها لتعلّق الجعل، إلا في ضمن جعل تعلّق الجعل بخلطها بالوجود، ولا يستلزم استغنائها عنه في مرتبة الوجود.

وبالجملة، فلا يستقيم الإستدلال، على أحقيّة الجعل البسيط، إلا بإثبات، ان ليس للماهية خلط بالوجود، ولا للوجود عروض لها في نفس الأمر، وتحقّق ان الوجود، حكاية عن نفس الماهية لا غير.

وقد حاكم بعض أجلّة الاكابر (قدس سره)، بين المُصنّف المُسّتدل، وبين المُعترض، بهذا الإعتراض الخامس، بان حيثية الاستناد إلى الجاعل، ان كانت تقييدية، جزءاً من مصداق الوجود، فالحق مع المُسّتدل، إذ على هذا التقدير، لا يمكن ان يقال، ان تلك الحيثية، هي حيثية الاستناد إلى الجاعل، باعتبار الوجود

كما قال المُعترض، إذ المصداق، يجب تقديمه على الصادق، فإذا كانت هذه الحيثية، جزءاً من مصداق الوجود، وجب تقدّمها على الوجود، فيلزم تقدّم الاستناد، بحسب الوجود على الوجود، وهو صريح البطلان، فلا بد وان تكون تلك الحيثية، هي حيثية الاستناد، بحسب نفس الماهية، فثبت ما ادّعاه المُستدل.

وان كانت تلك الحيثية تعليلية، خارجة عن المصداق، فالإيراد وارد، إذ يجوز على هذا التقدير، ان تكون تلك الحيثية، حيثية الاستناد، باعتبار الوجود، كما قال المُعترض.

ثمّ افاد انه يُطالب المُستدل بالبرهان، على كون الحيثية تقييدية في المصداق، فإن اتى بالبرهان عليه، تم إستدلاله، وإلا سقط. هذا خلاصة كلامه الشريف.

وهو اجلّ من ان يناله الفهم القاصر، فإن معنى كون حيثية الاستناد، إلى الجاعل تقييدية، وجزءاً من مصداق حمل الوجود، ان كان هو، ان المحكي عنه بحمل الوجود، ليس هو نفس الماهية، من حيث هي هي، بل مصداقه المحكي عنه، هي الماهية، مع عارض قائم بها في الواقع، هي حيثية استنادها إلى الجاعل، فيكون الوجود، حكاية عن ذلك العارض، القائم بالماهية في الواقع، ويكون اثر الجاعل في الواقع، كون الماهية معروضة لهذا العارض في الواقع، فكيف يستقيم القول بالجعل البسيط على هذا التقدير، وكيف يتم الإستدلال، على اثبات الجعل البسيط على هذا التقدير، الذي التزم فيه، كون مصداق الوجود، امراً

زائداً على نفس الماهية، عارضاً قائماً بها، في نفس الأمر، سواء سُمّي ذلك العارض، بحيثية الاستناد إلى الجاعل، او سُمّي بالوجود، او باسم اخر. وان كان معناه غير ذلك، فليصور حتى ينظر فيه.

ومعنى كون الحيثية المذكورة تعليلية، هو ان الحيثية المذكورة، غير مأخوذة في المصداق، وإنما هي علّة في لحاظ الحاكي، بان الماهية موجودة، فالمصداق على هذا التقدير، هو نفس الماهية، من حيث هي هي، سواء كانت الحيثية التعليلية، هي حيثية الاستناد إلى الجاعل، باعتبار نفس الماهية، او حيثية الاستناد إليه، باعتبار الوجود، فعلى تقدير كون الحيثية تعليلية، يتعين القول بالجعل البسيط.

ولا مساغ على هذا التقدير، للقول بالجعل المؤلف، إذ على القول بالجعل المؤلف، لا يمكن ان يكون مصداق حمل الوجود على الماهية، نفس الماهية، من حيث هي هي، بل مصداقه على هذا التقدير الماهية، مع امر عارض لها في نفس الأمر، كما إذا قلنا الجسم اسود، او انه فوق، فمصداق حمل السواد او الفوقية على الجسم، ليس هو نفس الجسم، بما هو هو، بل هو الجسم، من حيث ان الجاعل، جعله معروضاً للسواد والفوقية، وهذه الحيثية تقييدية، ضرورة ان الجسم بما هو هو، مصداقاً للأسود والفوق، بل المصداق هو الجسم، مع صفة عارضة في الواقع، هي السواد اوالفوقية، بجعل جاعل، جعله معروضاً لها، موصوفاً بها.

فلا يمكن ان تكون الحيثية، خارجة عن المصداق، ويكون المصداق نفس

الجسـم، بمـا هـو هـو، ومـا أفـاد مـن انـه، إذا كانـت الحيثيـة جـزءاً مـن مصـداق الوجود، واجب تقدّمها على الوجود، ضرورة تقدّم المصداق على الصادق، فلو كانت تلك الحيثية، هي حيثية الاستناد إلى الجاعـل، باعتبـار الوجـود، لـزم تقـدّم الاستناد، باعتبار الوجود على الوجود، ان أراد به ان حيثية الاستناد إلى الجاعل، أي هذا المعنى النسبي، المُتحقّق في الـذهن، في مرتبـة الحكايـة، إذا كانـت جـزءاً مـن مصـداق الوجـود، وجـب تقـدّمها علـى الوجـود، الصـادق علـى الماهيـة، في مرتبة الحاكية الذهنية.

ففيـه: ان هـذا المعنـى النسـبي، المُتحقّـق في مرتبـة الحكايـة الذهنيـة، ليسـت جزءاً من مصداق الوجود، المحكي عنه في الواقـع، حتـى يقـال: ان هـذا المعنـى، متأخر عن ملاحظة الوجود، وان أراد به، ان حيثية الخلـط الـواقعي، الـذي واقعـه الجاعل في الواقع، بين الماهية والوجود، العارض لهـا في نفـس الأمـر، إذا كانـت جزءاً من مصداق الوجود، وجب تقدّمها على الوجود، الصادق على الماهية، في مرتبة الحكاية الذهنية، فهذا حقّ.

كما ان حيثية الخلـط الـواقعي، الـذي اوقعـه الصباغ في الواقـع، بـين الجسـم والسواد العارض له، او الفوقية العارضة له في نفس الأمـر، مُتقدّمـة علـى السـواد والفوقيـة، الصـادقين علـى الجسـم في مرتبـة الحكايـة الذهنيـة، ضـرورة تقـدّم المصـداق علـى الصـادق، وان أراد بـه، ان حيثيـة الخلـط الـواقعي، الـذي اوقعـه الجاعل في الواقع، بين الماهية والوجود، إذا كانـت جـزءاً مـن مصـداق الوجـود، وجب تقدّمها على الوجود العـارض للماهيـة، في نفـس الأمـر، فـذلك غيـر لازم،

كما ان الصباغ يجعل الجسم اسود، بخلطه مع السواد، بان يجعله معروضاً للسواد، ولا يلزم من ذلك، ان يكون خلط الجسم مع السواد، مُقدّماً على السواد، العارض له في الواقع، بل خلط الجسم مع السواد، عبارة عن كونه معروضاً للسواد، وكون السواد، عارضاً له في الواقع.

فظهر: انه لو عكس الأمر في المُحاكمة، وقيل بان الحيثية ان كانت تقييدية، فالحقّ مع المُعترض، وان كانت تعليلية، فالحقّ مع المُسّتدل، لكان له وجه، وقد استبان بما فصّلنا، ان إستدلال المُصنّف، لو حمل على ما قرّرنا من قبل، فهو برهان قويم معول عليه، لا يأتيه الباطل من خلفه، ولا من بين يديه، ولو حمل على ما ذهب إليه، من ان الوجود، من عوارض الماهية، في نفس الأمر، فهو اخسّ من ان يلتفت إليه.

**قوله: (فإذن، هي فاقرة إلى فاعلها، من حيث قوامها وتقرّرها، ومن حيث حمل الموجوديّة، وهي في ذاتها، بكلا الإعتبارين، في اللّيس البسيط، والسّلب الصّرف، والقوّة المحضة).**

هذا مُسلّم عند الفريقين، إلا ان معنى كونها فاقرة إلى فاعلها، من حيث قوامها وتقرّرها، ومن حيث حمل الموجودية، عند اصحاب الجعل المؤلف، ان الوجود زائد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، والجاعل يجعل الماهية، مُتّصفة بهذا العارض الزائد في نفس الأمر، ويفيض في ضمن هذا الجعل، قوام الماهية وتقرّرها، اعني نفس ذاتها، فهي فاقرة في صيرورتها، موجودة إلى الفاعل بالذات، وفي قوامها وتقرّرها إليه بالعرض، ومعنى افتقارها

في حمل الموجودية إلى الفاعل، افتقارها في عروض الوجود لها، في نفس الأمر إليه، ومعنى كونها فاقرة إلى فاعلها، من حيث قوامها وتقرّرها، ومن حيث حمل الموجودية، عند أصحاب الجعل البسيط، هو ان الوجود ليس زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس الأمر، وإنما هو حكاية عن نفس الماهية، وليست هي ماهية، ولا ذاتاً، إلا بجعل الجاعل، فاذا جعلها الجاعل، فهي ماهية وذات، وهي المعبّر عنها بالقوام والتقرّر، فهي نفسها بذاتها، فاقرة إلى الجاعل، وهي بنفسها بلا زيادة امر عليها، مصداق لحمل الموجودية، ومنشأ مُصحّح، لانتزاع الكون والصيرورة، وليس الوجود عارضاً لها في نفس الأمر، بل هو حكاية عن نفسها، والذهن يُنتزع عن نفس ذاتها، معنى الموجودية، ويحملها عليها.

فمعنى كونها فاقرة إلى الجاعل، من حيث الموجودية، انها فاقرة إليه، بحسب نفس ذاتها، فللماهية عند أصحاب الجعل المؤلف، مرتبتان في الواقع ونفس الأمر، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، والملاحظة العقلية:

**احدهما:** مرتبة نفس ذاتها.

**والثانية:** مرتبة اتصافها بالوجود، الذي هو زائد عليها، عارض لها في نفس الأمر.

فالحكاية بحمل الماهية على نفسها، او حمل ذاتياتها عليها، كقولنا الإنسان إنسان او حيوان، حكاية عن المرتبة الأولى، والحكاية بحمل الموجود على الماهية، كقولنا الإنسان موجود، حكاية عن المرتبة الثانية، ويصح سلب الوجود عنها، بحسب المرتبة الأولى، ولا يصح سلب نفسها، وسلب ذاتياتها

بحسبها، ولا يصح سلب الوجود عنها، بحسب المرتبة الثانية، وعند أصحاب الجعل البسيط للماهية، مرتبة واحدة، هي مرتبة نفس ذاتها، وليس في نفس الأمر، مرتبة اتصافها بالوجود؛ لان الوجود، ليس زائداً عليها، ولا عارضاً لها في نفس الأمر، بل هو حكاية عن نفس ذاتياتها، بما هي هي، فلا يصح سلب الوجود عنها، وهي ذات في شيء من مراتب ذاتها، كما انها لا يصح سلب نفسها، وسلب ذاتياتها عنها، في شيء من مراتب ذاتها، بل إنما يصح سلب الوجود عنها، بمعنى ان لا ذات، لا بمعنى ان هناك ذاتاً، يسلب عنها الوجود، كما يصح سلب نفسها وذاتياتها عنها، بمعنى ان لا ذات، لا بمعنى ان هناك ذاتاً، يسلب عنها نفسها وذاتياتها، ففاقرية الماهية إلى الجاعل، عند أصحاب الجعل البسيط، فاقرية واحدة في نفس الأمر، هي فاقرية نفس ذاتها، ويحكى عنها بفاقريتها إلى الجاعل، بحسب حمل الوجود، وفاقرية الماهية إلى الجاعل، عند أصحاب الجعل المؤلف، فاقريتان في نفس الأمر:

**احدهما:** فاقريتها إلى الجاعل، في اتصافها بالوجود العارض لها، في نفس الأمر.

**والأخرى:** فاقريتها إليه بحسب نفس ذاتها، فإنها قبل الجعل، ليست ذاتاً عندهم أيضاً.

فالمُصنّف ان أراد بهذا القول، ان للماهية فاقرتين، إلى الجاعل في الواقع، احدهما: فاقريتها إليه من حيث قوامها وتقرّرها، والأخرى: فاقريتها إليه من حيث حمل الموجودية، كما هو عند أصحاب الجعل المؤلف، بطل ما ذهب

إليه من القول بالجعل البسيط، وخاب سعيه في اثباته، وان أراد به، ان للماهية فاقرية واحدة إلى الجاعل في الواقع، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، هي فاقريتها من حيث قوامها وتقرّرها، ويحكى عن تلك الفاقرية الواقعية، بفاقريتها إليه، من حيث حمل الموجودية في الملاحظة الذهنية، فهذا صحيح على رأي المُحقّقين، القائلين بالجعل البسيط، النافين لزيادة الوجود على الماهية، وعروضه لها في نفس الأمر.

ولا يصح على ما ذهب إليه المُصنّف، من ان الوجود من عوارض الماهية في نفس الأمر، إذ عنده للماهية في الواقع مرتبتان، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، احدهما مرتبة التقرّر، والأخرى مرتبة عروض الوجود للماهية، وهاتان المرتبتان مُتمايزتان، فللماهية بحسبهما، فاقريتان في الواقع، فإن انكر عروض الوجود للماهية في نفس الأمر، كان الحكم بكونه من عوارض الماهية، كاذباً غير مطابق لنفس الأمر، فيلزم القول بعينية الوجود للماهية، كما هو الحق.

وقد استنكف عنه جداً، كما سبق نقل كلامه في الحاشية، المُعلّقة على قوله، لصحة سلب المعدوم عن نفسه، على ضد ما يتوهمه أقوام المُتكلّمين، وقد سبق نقل كلامه في القبسات، إذ نص على ان الماهية المُمكنة، من حيث هي هي، ليست إلا مصداقاً لحمل نفسها وذاتياتها عليها، ويصح سلب الوجود عنها، سلباً بسيطاً، وهذا ضروري على تقدير القول، يكون الوجود من عوارض الماهية، إذ العوارض كلّها مسلوبة، عن مرتبة ذات المعروض، بما هي هي، فإذن لا سبيل له إلى ان يذهب، إلى كون الوجود عين الماهية.

فإذن لا سبيل له، إلى القول بالجعل البسيط؛ لان اثر الجعل البسيط، اما ان يكون نفس الماهية من حيث هي هي، بلا زيادة امر ما أصلاً، فهي ليست إلا مصداقًا، لحمل نفسها وذاتياتها عليها، وليست مصداقًا لشيء من العوارض، سواء كان وجوداً او غيره، فيكون الجعل البسيط، الذي اثره نفس الماهية، من حيث هي هي، مُستّتبعًا لجعل ثبوت نفسها وذاتياتها، وحملها على نفسها، بل مجعولية حمل نفسها وذاتياتها عليها، ليست عبارة إلا عن مجعولية مصداقها، الذي هو نفس الماهية، من حيث هي هي، او مجعولية الحكاية بما هي حكاية، عبارة عن مجعولية المحكي عنه، لا غير، ولا يكون الجعل البسيط، الذي اثره نفس الماهية من حيث هي هي، مُستّتبعًا لجعل حمل الموجودية على الماهية، ضرورة ان نفس الماهية من حيث هي هي، ليست مصداقًا لشيء من العوارض، أي عارض كان، فيكون صدق حمل الوجود عليها، مُحتاجًا إلى جعل مُستأنف، للمرتبة التي هي مصداق حمل الوجود، اعني جعل الماهية معروضة للوجود، كما ان صدق حمل سائر العوارض على الماهية، يحتاج إلى جعل مستأنف، أي جعل الماهية معروضة لتلك العوارض، فلا محيد على تقدير القول، بكون الوجود من عوارض الماهية، عن القول بالجعل المؤلف.

والسر في ذلك، ان كل ما يكون عارضًا للماهية في نفس الأمر، يكون له ارتباط بالماهية في نفس الأمر، مع قطع النظر عن انتزاع المُنتزع، ولحاظ اللاحظ، واعتبار المُعتبر، سواء كان ذلك العارض، انتزاعيًا او انضماميًا، بالجسم الذي هو محله في الواقع، سواء لاحظه ذهن، او لم يلاحظه، وللفوقية

مثلاً ارتباط بالسماء، بالقياس إلى الأرض في نفس الأمر، مع قطع النظر عن حكاية الحاكي، واعتبار الذهن وانتزاعه، فلو كان الوجود زائداً على الماهية، عارضاً لها في الواقع، فلا محالة يكون له في الواقع، ارتباط بالماهية، مع قطع النظر عن حكاية الحاكي، ولحاظ اللاحظ، ويكون ذلك الإرتباط الواقعي، مصداقاً محكياً عنه، لحمل الموجودية على الماهية، كما ان الإرتباط الواقعي، الذي هو للسواد بالجسم، مصداق محكي عنه، لحمل الأسودية على الجسم، والإرتباط الواقعي الذي هو للفوقية بالسماء، مصداقاً محكي عنه لحمل الفوقية على السماء، وليست ماهية الجسم، من حيث هي هي، مصداقاً لحمل الأسودية، ولا ماهية السماء بما هي هي، مصداقاً لحمل الفوقية، فعلى تقدير كون الوجود زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس [الأمر]، يكون مصداق حمل الموجودية على الماهية، هو الارتباط الواقعي، الذي هو الوجود بالماهية، على ذلك التقدير، ويكون ذلك الارتباط الواقعي، اثر جعل الجاعل، فلا سبيل إلى القول بالجعل البسيط، على هذا التقدير، وإنما يستقيم القول بالجعل البسيط، على تقدير القول، بان الوجود عين الماهية، وان نسبة الوجود إلى الماهية، هي نسبة الإنسانية إلى الإنسان، فليس للوجود ارتباط بالماهية في نفس الأمر، كما ليس للإنسانية ارتباط بالإنسان في نفس الأمر، ضرورة ان الارتباط في نفس الأمر، لا يكون إلا بين شيئين مُتغايرين في نفس الأمر، وليست الإنسانية والانسان مُتغايرين في نفس الأمر، وكذلك ليس الوجود والماهية مُتغايرين في نفس الأمر على هذا التقدير، حتى يكون هو اثر الجاعل في نفس

الأمر، وإنما يكون اثر الجاعل في الواقع، ما هو مصداق الوجود في الواقع، وهو نفس الماهية، بلا زيادة امر عليها.

فهذا هو التحقيق الحقيق بالتعويل، واما ما ذهب إليه المُصنّف، فخيال خالٍ عن التحصيل، والله هو الهادي إلى سواء السبيل.

**قوله: (ويخرجها مبدعها، إلى التقرّر والأيس، بجعل بسيط، يتبعه على اللّزوم، بلا وسط جعل مؤلّف، لا باستيناف).**

قال في الحاشية: أُريد به لزوم مُتعلّق الجعل المؤلف، للجعل البسيط، من غير ان يتعلّق به جعل آخر، بل باستّتباع ذلك الجعل له كما سيظهر، انتهى.

ولعلّك دريت ممّا دعيت، ان ما قال المُصنّف في هذا المقام، ليس تحته معنى، فضلاً عن ان يكون له جدوى؛ لأنه ان أراد بقوله في المتن، ويخرجها مبدعها إلى اخره، انها يخرجها مبدعها إلى التقرّر والأيس، بجعل بسيط، يتبعه على اللزوم جعل مؤلف في الواقع، لا باستئناف، كما هو ظاهر عبارته، فلا يخفى بطلانه.

**اما أولاً:** فلانه ليس في الواقع جعلان، احدهما جعل بسيط، اثره نفس الماهية، والأخر جعل مؤلّف، اثره كون الماهية موجودة، تابع على اللزوم للجعل الأول، إذ ليس في الواقع هيئة تركيبية، لعروض الوجود للماهية، حتى تكون تلك الهيئة التركيبية، اثراً مُتعلّقاً للجعل المؤلف في الواقع.

**واما ثانياً:** فلانه على تقدير تحقّق الماهية التركيبية، أي الارتباط بين الماهية والوجود، على فرض كونه، من عوارض الماهية في نفس الأمر، يتعلّق

بها جعل مؤلف، مستأنف قطعـًا، او جعل نفس الماهية المعروضة بما هي هي، جعلاً بسيطـًا، ليس هو جعل عارضها، ولا جعل كونها معروضة للعارض، فلا بد لجعل عارضها، وجعل كونها معروضة للعارض، من استئناف اقتضاء.

فعلى تقدير كون الوجود، عارضـًا للماهية في نفس الأمر، وتحقّق الارتباط بين الماهية والوجود في الواقع، يتعلّق به جعل مُستأنف قطعـًا، كما يتعلّق جعل مؤلف، لسائر الارتباطات الواقعية، الواقعة بين سائر المعروضات، وعوارضها لازمة كانت او مفارقة، ومع هذا كلّه ان كان مراده هذا المعنى، فلا معنى لقوله في الحاشية، اريد به لزوم مُتعلّق الجعل المؤلف، للجعل البسيط، إذ على هذا نفس الجعل المؤلف، لازم للجعل البسيط، فلا وجه لتأويل الجعل المؤلف، المُتعلّق بجعل المؤلف، وتأويل لزومه بلزوم مُتعلّقه، ولا معنى على هذا التقدير، لقوله في الحاشية، من غير ان يتعلّق به جعل أخر.

وان أراد به، انه يخرجها مبدعها إلى التقرّر والأيس، بجعل بسيط، يلزمه ان تصح الحكاية عنه بجعل مؤلف، أي بجعل كون الماهية موجودة، من دون ان يكون هناك في الواقع- مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية- جعل مؤلف، فهذا حق، لكنه لا يستقيم على تقدير القول، بكون الوجود زائداً على الماهية، عارضـًا لها، كما هو مذهبه، وأيضـًا لا معنى على هذا الشق، لما قال في الحاشية، إذ على هذا يلزم، نفس الجعل المؤلف في مرتبة الحكاية، للجعل البسيط، فلا وجه لتأويل لزومه، بلزوم مُتعلّق الجعل المؤلف له، على ان اراد بما قال في الحاشية، من لزوم مُتعلّق الجعل المؤلف، للجعل البسيط، لزومه له

في الواقع، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، فهذا باطل، لما عرفت من انه ليس في الواقع، خلط وارتباط، بين الماهية والوجود، وعلى مذهب الجعل البسيط، حتى يُعبّر عنه بمُتعلّق الجعل المؤلف، ويحكم بلزومه للجعل البسيط، ولو فرض ان بين الماهية والوجود، ارتباطًا في الواقع، فلا بد من ان يتعلّق به، جعل مؤلف في الواقع قطعًا، فلا معنى لقوله، من غير ان يتعلّق به جعل اخر، وان أراد بلزوم مُتعلّق الجعل المؤلف للجعل البسيط، لزوم مُتعلّق الجعل المؤلف، أي الهيئة التركيبية بين الماهية والوجود، للجعل البسيط، بحسب الحكاية الذهنية، بمعنى ان الجاعل، إذا جعل الماهية جعلاً بسيطًا في الواقع، صحّ ان يحكي ان الماهية موجودة، فذلك حق.

لكنه كما ان صحة هذه الحكاية، لازمة للجعل البسيط، كذلك صحة الحكاية بالجعل المؤلف، لازمة للجعل البسيط، بمعنى ان الجاعل، إذا جعل الماهية جعلاً بسيطًا، صح ان يحكي، ان الجاعل جعلها موجودة، فلا وجه لتأويل الجعل المؤلف، بمُتعلّق الجعل المؤلف. وبالجملة فالمُصنّف على ما عهد من ديادنه، رمي الكلام على عواهنه، من دون ان يتعمق في بواطنه.

**قوله: (وأمّا التّشبّث: بـ(أنّ جعل الإنسان موجوداً، يرجع إلى إفاضة نفس الوجود، أو نفس الإتصاف، أو اتّصاف الاتّصاف).**

قد علمناك فيما سبق، ان مبنى الخلاف، بين أصحاب الجعل البسيط، وأصحاب الجعل المؤلف، هو الخلاف: في ان الوجود هل هو زائد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، او هو عين الماهية، فعلى الأول لا محيد عن

القول بالجعل المؤلف، وعلى الثاني لا محيد عن القول بالجعل البسيط، فانه على تقدير كون الوجود، زائد على الماهية، عارضـًا لها في نفس الأمر، يكون لا محالـة في نفـس الأمـر، وحـاق الواقـع، مـع قطـع النظـر عـن الحكايـة الذهنيـة، والملاحظـة الذهنيـة، بـين الماهيـة والوجـود، ارتبـاط وعلاقـة، هـي المُسـمّاة بالإتصاف والعروض في نفس الأمر، ويكـون ذلـك الارتبـاط الـواقعي، والعلاقـة النفس الأمرية، مصداق الحكاية، بان الماهية موجودة، واثـراً للجعـل في الواقـع، فيتعين القول بالجعل المؤلف، على هذا التقدير.

وكون الوجود عين الماهية، وعدم كونه عارضـًا لها في نفس الأمـر، لا يكـون بين الماهية والوجـود، ارتبـاط وعلاقـة في نفـس الأمـر؛ لأنـه يقتضـي ان يكـون في نفس الأمر، عارض ومعروض، وعلى هذا التقـدير، لا يكـون في نفـس الأمـر، إلا نفس الماهية، ويكون الوجود، نعت إلى الماهية، كالإنسانية نعـت إلـى الإنسـان، فيكـون اثـر الجاعـل الصـادر منـه، نفـس الماهيـة لا غيـر، فيتعـين القـول بالجعـل البسيط على هذا التقدير.

فعند أصـحاب الجعـل البسيط، اثـر الجاعـل الصـادر منـه، حقيقـة في الواقـع نفس الماهية، وعند أصحاب الجعل المؤلف، اثـر الجاعـل الصـادر منـه، حقيقـة في الواقع، نفس اتصاف الماهية بالوجود، العارض لهـا في نفـس الأمـر، ولا يلـزم منه القول بالجعل البسيط، فهذا التشبـث لا يعنـي شـيئـًا، ومنشـأ غلـط المُتشـبث، انه لـم يتفطّن بمبنى الخلاف، بـين أصـحاب الجعـل البسـيط، وأصـحاب الجعـل المؤلف.

**قوله: (أو ما يجعل أثراً للفاعل بالحقيقة، في شيء من المراتب، وإلّا لم ينته الجعل، إلى الوقوف أصلاً، فلم تحصل الموجوديّة، وذلك لأنّ الإتصاف في نفسه، ماهيّة مّا، فإن استغنى نفسه عن الجاعل، كان الوجود للإنسان، بلا علّة أولاً، فيكون نفسه الأثر، وإلّا عاد التّرديد، إلى ما هو الأثر، كاتّصاف الإتصاف، وهكذا. فغير منجح).**

قال في الحاشية، إشارة إلى ان علّية الشيء للشيء بالحقيقة، إنما يكون بإفاضة نفس الماهية، فإن ما لا يكون كذلك، يرجع إلى التأثير في اوصاف الشيء ولواحقه، لا فيه، انتهى.

هذا عند أصحاب الجعل البسيط، واما عند أصحاب الجعل المؤلف، فعلّية الشيء للشيء، إنما تكون بإفاضة اتصاف ذلك الشيء، بالوجود في نفس الأمر، فعندهم علّة الشيء، يفيض اتصاف الشيء المعلول، بالوجود في نفس الأمر، ولو اصطلح أحد، على ان يُسمّي علّة الشيء المُفيضة، لاتصافه بالوجود، بعلّة الإتصاف، فلا مشاحة فيه.

**قوله: (فإنّ من لا يستصحّ مجعوليّة الماهيّة، يجعل الإتصاف مُتعلّق الجعل، من حيث إنّه خلط طرفيه، كما أنّ النّسبة في القضيّة، إنّما يتعلّق بها التّصديق، من حيث هي بين الطرفين، لا يلتفت إليها بالذّات، ومستغنياً عنه بحسب نفسه، أى بحقيقته التّصوّريّة، إذا لوحظ بالاستقلال، كما هو شأن الحقائق عنده، ولا يخرج ذلك ماهيّة، عن الحاجة في ثبوتها، إلى الجعل المؤلّف، فضلا عن ماهيّة الموصوف).**

قد عرفت، ان من لا يستصح مجعولية الماهية، بالجعل البسيط، يذهب إلى ان الوجود، عارض للماهية في نفس الأمر، وان بين الماهية والوجود في نفس الأمر، ارتباطاً واقعياً، هو المُسمّى بالإتصاف والخلط، مع قطع النظر عن حكاية الذهن، وملاحظته والتفاته، واما ما ذكره المُصنّف، فمبني على تخيله، ان أثر الجعل المؤلف عند أصحابه، هي النسبة الحاكية الملحوظة، على انها مرآة لمخلوطية الماهية بالوجود، وقد عرفت فساد تخيّله فيما سبق.

**قوله: (ومن لم يحصّل، يظنّ أنّ منكر الجعل البسيط، يجعل الصّادر الأوّل، نفس الاتّصاف، ثمّ يكل الأمر، في اتّصاف الإتصاف، وما بعده، إلى انتزاع العقل، إلى حيث ينبتّ الإعتبار).**

قال في الحاشية: وهو بعينه المُتشبث المذكور سابقاً، يظن ان منكر الجعل البسيط، هذا الظن صحيح، فإن القائلين يكون الوجود، زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس الأمر، قائلون بالارتباط الواقعي، بين الماهية والوجود في نفس الأمر، ويزعمون انه اثر الجاعل بالذات، ثمّ الإتصاف بهذا الإتصاف، وما يتلوه، كالإتصاف بالإتصاف بذلك الإتصاف، تابعة لذلك الإتصاف الواقعي في المجعولية، وبنزعها العقل منه، كما ان بين الجسم والسواد، والجسم والفوقية، ارتباطاً واقعياً في نفس الأمر، وهو المُعبّر عنه، باتصاف الجسم بالسواد والفوقية في نفس الأمر، وهو ان اثر جعل جاعل، جعل الجسم اسود او فوقاً.

ثمّ الإتصاف بالإتصاف بالسواد والفوقية، وغيره من المراتب، تابعة في المجعولية لذلك الإتصاف، وينتزعها العقل منها، وقد مر ذلك مُفصّلاً، فتذكر.

**قوله: (فيعترض بعدم الفرق، بين الإتصاف، وبين نفس الماهيّة، فلم لم تكن هي الصّادر).**

قال في الحاشية: هذا الاعتراض الأول، هو التشبث المذكور، وإنما اعيد تقريراً له بوجه اخر، يندفع عنه ما أورد عليه، انه بناء على ما أورده المتشبث في تحرير المذهبين، غير متواجداً او مقصوداً الإشراقية، كون الماهية المتأصلة اثر الجاعل، وما يلزم من التشبث، هو ان نفس الماهية الإعتبارية، كالإتصاف وانصاف الإتصاف، اثر الفاعل، وذلك لا ينفع الإشراقية ولا ينكره المشائية.

وجه الاندفاع: ما ذكره من عدم الفرق، إذ علّة الإحتياج إلى العلّة، هي الإمكان، وهو مُشترك بين الماهية المتأصلة والإعتبارية، فالإحتياج إلى العلّة في جميع الماهيات، على نحو واحد، فإذا ثبت استناد وهمية ما في نفسها، إلى الفاعل، ثبت ذلك في جملة الماهيات، فإذن التشبث، إنما يضمحل بما في المتن، انتهى.

هذه كلّه ناشيء من عدم التفطّن، بمعنى الخلاف بين الإشراقية والمشائية، فالوجود لمّا كان زائداً على الماهية، عارضـاً لها في نفس الأمر عند المشائية، كان الإمكان عندهم، كيفية لنسبة الارتباط، الذي هو بين الماهية والوجود في نفس الأمر، فهو علّة للإفتقار إلى جاعل، بجعل الماهية، معروضة للوجود في نفس الأمر، ومعنى إمكان الماهية، هو كيفيه تلك النسبة لا غير، وهذا لا ينفع الإشراقية، وإذا اخذت تلك النسبة الواقعية، من حيث انها ماهية من المهيّات، فهي كسائر المهيّات، في ان بينها وبين وجودها، لنسبة الارتباط في نفس الأمر،

وإمكان تلك النسبة المأخوذة بتلك الحيثية، عبارة عن كيفية لنسبة الارتباط، بينها وبين وجودها، وهي علّة للافتقار إلى جعل جاعل، يجعلها معروضة للموجود، فعدم الفرق بين الماهيات المتأصلة، والماهيات الإعتبارية، مُسلّم، لكنه لا يضر المشائية ولا ينفع الإشراقية شيئًا، وإنما ينفع الإشراقية ويصر المشائية، اثبات انه ليس بين الماهية والوجود، وارتباط في نفس الأمر، حتى يكون اثرا للجعل المؤلف في نفس الأمر، فالمعترض بعدم الفرق، لم يتفطّن بما هو مبني افتراق الفريقين.

ومن أورد عليه، ان أراد ما قرّرناه، فإيراده لا يندفع بما ذكر من وجه الاندفاع في الحاشية، فانه على تقدير زيادة الوجود على الماهيات، وعروضها لها في نفس الأمر، الإحتياج إلى العلّة في جميع الماهيات، على نحو واحد، وهو احتياجها إلى جاعل، يجعلها معروضة للوجود في نفس الأمر، ولا يثبت على هذه التقدير، استناد ماهية ما في نفسها إلى فاعل، بل لا معنى الاستناد وماهية ما في نفسها، إلى الفاعل على هذا التقدير أصلاً، وان أراد غير ما ذكرنا، فهو أيضًا لم يتفطّن بمعنى الخلاف، وكذا الدافع، واما ما ذكره المُصنّف في وجه اضمحلال التشبث، فقد عرفت حاله فيما سبق

**قوله: (وأنّ الإتصاف نسبة، فكيف يكون أوّل الصّوادر).**

هذا الإعتراض في غاية الدقة والمتانة، فانه لو كان اثر الجاعل الصادر منه، أولاً وبالذات، هو الارتباط الذي بين الماهية والوجود، كما يقول به المشائية، فلا ريب في ان تقرير الارتباط، بين الماهية المعروضة، وبين عارضها في نفس

الأمر، أي عارض كان، إنما يتصور، إذا تقرّرت الماهية المعروضة قبل عروضه، إذ لا يعقل عروض عارض، وانصافه إلى ما ليس شيئًا أصلاً، فلا معنى لجعل الماهية معروضة للوجود في نفس الأمر، إلا إذا كان الوجود عارضًا في نفس الأمر، للماهية المُتقرّرة، قبل ان يجعل الوجود عارضًا لها، ولو قبلية بالذات، فيكون الصادر الأول عن الجاعل، نفس الماهية من حيث هي هي، ولا يكون اتصافها بالوجود، وعروض الوجود لها، اول الصوادر من الجاعل. فهذا الاعتراض على أصحاب الجعل المؤلف، مما لا يدفع له، وبهذا يتحقّق ان الوجود، ليس عارضًا للماهية في نفس الأمر، وهذا هو مبنى القول بالجعل البسيط كما عرفت.

**قوله: (وأنّ الموجد للحركة بالإختيار، لا يحتاج إلّا إلى أن يتخيّل الحركة المخصوصة، لا إلى تصوّر الإتصاف بالوجود).**

فيكون أثر إيجاده نفس الحركة، لا اتصافها بالوجود، وهذا لا يعني شيئًا، فإن أصحاب الجعل المؤلف، يقولون ان موجد الحركة بالإختيار، إنما يحتاج تخيّل الحركة المخصوصة، ليجعلها موجودة في نفس الأمر، ولا يدل ذلك على ان الحركة نفسها، اثر لإيجاده، كما ان الصباغ، إذا اراد ان يصبغ ثوبًا بلون مخصوص، لم يحتج إلى ان يتصور، مفهوم الثوب والصبغ المخصوص، ليضمه إلى الثوب، ولم يحتج إلى ان يتصور، مفهوم الإتصاف، ولا يلزم من ذلك، ان لا يكون اتصاف الثوب باللون المخصوص في الواقع، اثراً لجعله، والسر في ذلك، ان المُترتّب على جعله في الواقع، هو اتصاف الثوب في الواقع

باللون، لا مفهوم الإتصاف المُنتزع في الذهن، حتى يلزم تصوره.

**قوله: (و بعض الإشراقيّة من أتباع الرّواقيّة).**

قال في الحاشية: إشارة إلى احتجاج صاحب الإشراق، وإلى توعية، انتهى. اعلم ان احتجاج صاحب الإشراق، في غاية القوة والمتانة، عند اهل البصيرة والفطانة، وإذا لم يتيسر لأكثر الناظرين في كلامه التفطّن، يمر منه، استغلوا منه بينه، ولم يهتموا ببينه، وظاهر تقريره على ما فهمه المُصنّف وغيره، ان الوجود امر انتزاعي، من الإنتزاعيات العقلية، وليس مُتحقّقاً في الأعيان، وإنما المُتحقّق في الأعيان، الماهية العينية، فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية العينية، ولو كان الوجود وهو ما من الفاعل، فاما ان لا يفيد الفاعل الوجود شيئاً زائداً، فالوجود معدوم كما كان قبل الجعل، فكيف يكون اثرالفاعل، او يفيد الفاعل الوجود شيئاً زائداً، بان يجعله معروضاً للوجود، فيلزم ان يكون للوجود، وجوداً لا إلى نهاية، وهو باطل بالاتفاق، وسيأتي تقرير ما أورده المُصنّف عليه.

وقرّر احتجاجه بعض اكابر الاساتذة (قدس اسرارهم)، بان اثر الجاعل، يجب ان يكون امر عينياً، فلا يمكن ان يكون اثره إلا الماهية، فإن مصداق الوجود، نفس الماهية كما تحقّق، فتكون الماهية هي المجعولة، وثبوت الشيء لِما هو مصداق له، ليس مرهوناً بيد الجاعل، فلا يكون الوجود اثر الجاعل، وهذا الكلام في غاية المتانة، إلا ان انطباقه على عبارة الإحتجاج، يحتاج إلى تكلّف بيان اخر.

وأفاد (قدس سره)، في بعض ما أملاه، على بعض حواشي، بعض نسخ هذه

الكتاب، ان مراده، ان الوجود اعتبار عقلي، ليس عروضه مناطـاً للموجودية والصيرورة، بل الماهية إذا تقرّرت، اعتبر العقل مفهوم الوجود، حاكيـاً عـن هـذه التقرير، فلا يكون المجعول، إلا نفس الماهية العينية، ولو كان الوجود مجعولاً، كما زعم المشاؤون، ويكون صادراً من الفاعل، فالفاعل ان لم يفد الوجود شيئاً زائداً، يكون وصفاً للماهية، فالوجود كما كان قبل المجعولية، غير وصف للماهية، فلم تكن الماهية موجودة، وان افاده وصفاً زائداً، فهذا الوصف الزائد، مصداق الموجودية، ومناط ترتب الاثار، فيجب ان يكون موجوداً؛ لان اللاشيء المحضّ، لا يكون مناط الموجودية، فله وجود آخر لا إلى نهاية، فإذن ليس هاهنا شيء، تكون الماهية بعروضه موجودة، فالوجود نفس صيرورة الماهية، فالمجعول إذن نفس الماهية، وهذا لا يمس ما أورده المصنف.

وبوجه اخر، الوجود إعتبار عقلي، مُنتزع عن نفس الماهية، فلا يصح انسلاخها عن الوجود، فلا يصح تخلّل جعل مستقل، بينها وبين وجودها، فإذن المجعول نفس تقرّر الماهية، انتهى كلامه بحذف الزوائد.

ولا يخفى دقته ومتانته، إلا ان انطباق اول كلامه على عبارة الإحتجاج، لا يخلو عن تكلّف، واما الوجه الأخر الذي ذكره اخراً، فلا انطباق له على عبارته أصلاً، إلا ان يقال كلام صاحب الإشراق، مُشتمل على احتجاجين:

**أولهما:** قوله الوجود من الإعتبارات العقلية، فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية العينية، وتقريره ما أفاد بقوله وبوجه اخر.

**وثانيهما:** قوله ولو كان الوجود، هو ما من الفاعل، وتقريره ما أفاد.

ولو كان الوجود مجعولاً، كما زعم المشاؤون إلى اخره، وما قبله تقرير للدعوى.

والوجه في تقرير الإحتجاج ان يقال: ان الوجود ليس عارضاً للماهية في نفس الأمر، بل هو اعتبار عقلي، كما الإنسانية ليست عارضة لماهية الإنسان في نفس الأمر، بل هي اعتبار عقلي، يعتبره العقل، بأخذ مفهوم الإنسان مع معنى المصدرية، وليس في نفس الأمر، إلا نفس الماهية، وإنما الوجود والإنسانية، حكاية ذهنية واعتبار عقلي، وليس في نفس الامر- مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية والإعتبار العقلي- ماهية معروضة، ووجود عارض، او إنسانية عارضة، فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية العينية، أي الواقعية النفس الأمرية، لا الوجود؛ لأنه اعتباري عقلي، ولا الإتصاف به، إذ لا اتصاف في الواقع، ولو كان الوجود هو ما من الفاعل، فاما ان لا يفيد الفاعل الوجود شيئاً زائداً، أي عروضاً للماهية، وقياماً بها، بان لا يجعله عارضاً للماهية، ولا قائماً بها، فالوجود كما كان قبل الجعل، ليس عارضاً للماهية، ولا قائماً بها، فلم يكن الوجود، ولا عروضه للماهية وقيامه بها، اثراً للجعل، وقد فرض انه هو ما من الفاعل، هذا خلف. او يفيد الفاعل الوجود شيئاً زائداً، أي عروضاً للماهية وقياماً بها، فيكون للوجود وجود، إذ العروض والقيام، نحو من الوجود، وعلى هذا التقدير يكون وجوداً لوجود أيضاً، عارضاً له، قائماً به، وهكذا إلى ما لا نهاية له، واللازم باطل.

**فان قيل:** الوجود عارض انتزاعي، فلا وجود له في الخارج، وإنما الوجود

لمنشأ انتزاعه، فلا يلزم تسلسل الوجودات الموجودة في الخارج، وتسلسل الإنتزاعيات، مُنقطع بانقطاع الإعتبار.

**قلنا:** الوجود على تقدير كونه زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس الأمر، لا يمكن ان يكون مُنتزعاً عن نفس الماهية، من حيث هي هي، فلا بد من ان يكون مُتحقّقاً في نفس الأمر، اما بنفسه، واما بمنشأ موجود في نفس الأمر، عارض للماهية في الواقع، هو ما به موجودية الماهية، فيلزم التسلسل المُستحيل قطعاً، على ان كون الوجود، عارضاً للماهية، قائماً بها في نفس الأمر، باطل، كما حقّقناه فيما سبق، وسنعود إلى تحقيقه عن قريب ان شاء الله العزيز.

ويمكن ان يُقرّر كلام صاحب الإشراق، بان قوله الوجود من الإعتبارات العقلية، فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية العينية، إشارة إلى إحتجاج، هو ان الوجود اعتبار عقلي، وحكاية ذهنية، فلا يكون أثر للجاعل في الواقع، وإنما يكون أثره في الواقع، مصداقه الذي هو نفس الماهية الواقعية.

وقوله: ولو كان الوجود هو من الفاعل، إشارة إلى تقرير أخر للإحتجاج، هو انه لو كان الوجود، هو ما من الفاعل، فاما ان لا يفيد الفاعل شيئاً زائداً على الماهية، فلم يكن الوجود عارضاً لها، كما لم يكن قبل الجعل، عارضاً لها، فهو بعد الجعل، كما كان قبل الجعل، او يفيد شيئاً زائداً على الماهية، فلا بد من ان يكون ذلك الشيء، موجوداً زائداً على الماهية، ولا يكون مصداقه نفس الماهية، وإلا لم يكن شيئاً زائداً، فيكون لذلك الشيء الزائد، الذي هو الوجود وجود.

وتوجيه العبارة على هذا التقرير، ان يقال: الضمير في قوله، ان لم يفده الراجع إلى الوجود، مفعول ثان لهذا الفعل، وقوله شيئًا زائداً، من بدل الضمير والمفعول الأول، لهذا الفعل محذوف، أي ان لم يفد الماهية، الوجود الذي هو شيء زائد عليها، او يقال الضمير راجع، إلى ما يفهم من قرينة المقام، وهو الشيء الذي يكون موجوداً من الفاعل.

وبالجملة الأمر في العبارة، بعد وضوح المعنى المقصود سهل، ويمكن ان يُقرّر كلامه بان يقال، قد تحقّق ان الوجود من الإعتبارات العقلية، وليس هو امراً يقوم بالماهية، انضمامًا او انتزاعًا، فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية الواقعية، ولو كان الوجود هو ما من الفاعل، فإن لم يفد الفاعل الوجود، شيئًا زائداً على ما هو عليه، من كونه اعتباراً عقليًا، فهو كما كان اعتبار عقلي، غير مُتحقّق في نفس الأمر، فماذا حدث بتأثير الفاعل، وان افاد الفاعل الوجود، شيئًا زائداً على ما كان عليه، من كونه اعتباراً عقليًا، بان يجعله موجوداً في نفس الأمر، كان للوجود وجود، ولوجوده وجود، لا إلى نهاية، مع انه قد تحقّق انه اعتبار عقلي، ليس موجوداً في نفس الأمر.

ويمكن أيضًا ان يُقرّر بوجه اخر، وهو انه على تقدير القول بالجعل المؤلف، لا بد من القول بان الجاعل، جعل الماهية معروضة للوجود في الواقع، كما ان الصباغ، يجعل الثوب معروضًا للون في الواقع، فاما ان يكون الجاعل جعل الوجود موجوداً، أو لا يكون، على الثاني، فالوجود لا يكون عارضًا للماهية، كما كان قبل الجعل، ليس عارضًا لها، فلا يكون الجاعل،

جعل الماهية معروضة للوجود في الواقع، هذا خلف.

وعلى الأول يكون للوجود وجود، ويكون كون الوجود موجوداً ايضـاً، اثر جعل مؤلف على هذا التقدير، إذ الوجود على هذا التقدير، موجود من الموجودات النفس الأمرية، وماهيته من الماهيات الواقعية، وكل موجود في نفس الأمر، وكل ماهية واقعية، فإنما موجوديته بجعل مؤلف من جاعل، يجعله معروضاً للوجود في الواقع، فلا محيد على هذا التقدير، عن القول بان الجاعل، جعل الوجود معروضاً للوجود في الواقع، ولا عن القول بان الجاعل، جعل الوجود العارض للوجود، موجوداً في الواقع، أي معروضاً للوجود في الواقع، وهكذا.

فإن قيل في شيء من هذه المراتب، ان الجاعل جعل نفس الوجود، ولم يجعله موجوداً معروضاً للوجود، بطل القول بالجعل المؤلف؛ لان نفس الوجود، الذي يقال ان الجاعل نفسه، ولم يجعله معروضاً للوجود، ماهية واقعية، تقرّرت بجعل البسيط في الواقع، من دون ان يكون معروضه للوجود، ومن دون ان يجعلها الجاعل معروضة للوجود، فانتهى الأمر إلى الجعل البسيط، وإذ تحقّق الماهيات المُمكنة باسرها، وتقرّرها على نهج واحد، وهي كلّها سواسية في المجعولية، فالماهيات كلّها مجعولة بالجعل البسيط، ولا يمكن ان يقال: ان الجاعل جعل الماهية معروضة للوجود في الواقع، والوجود إعتبار عقلي، إذ على تقدير كونه اعتباراً عقلياً، لا تكون الماهية معروضة له في الواقع، ويكون الحكم بان الجاعل، جعل الماهية معروضة للوجود في الواقع،

كاذبـًا، ولا ان يظـن ان الوجـود عـارض انتزاعـي، والجاعـل يجعـل الماهيـة، معروضـة لهـذا العـارض الإنتزاعـي؛ لان الوجـود علـى تقـدير كونـه، عارضـًا للماهية في نفس الأمر، لا يمكن ان يكون مصداقه نفس الماهية بما هي هـي، فلا بد وان يكون على هذا التقدير، صفة مُتحقّقة في الواقع، قائمة بالماهية في نفس الأمر، هي الوجود.

فمعنى العبارة: ان الوجود لو كان هو ما من الفاعل، كما هـو رأي أصحاب الجعل المؤلف، القائلين بان اثر الجعل، اتصاف الماهية بالوجود في الواقع، فاما ان لا يفيد الجاعل الوجود، وجوداً زائداً عليه، فلم يكن الوجود موجوداً، ولا عارضـًا للماهيـة، كما كـان قبل الجعل، او يفيد، فيكون للوجود وجود، يجعله الجاعل عارضـًا للوجود، وهكذا لا إلى نهاية، فافهم، فإن المقام دقيق، بالتأمل حقيق.

**قوله: (يتمسّك بأنّ الوجود، من الإعتبارات العقليّة، فلا يكون من الفاعل، إلّا نفس الماهيّة العينيّة، ولو كان الوجود، هو ما من الفاعل، فإمّا إن لم يفده شيئـًا زائداً، فهو كما كان، أو أفاد، فكان للوجود وجود إلى لا نهاية).**

قال في الحاشية: التعبير عن إحتجاج صاحب الإشراق بالتمسك، وعن إحتجاج غيره بالتشبث، إشارة إلى ظهور الوهن في إحتجاج غيره، وان إحتجاجه أقوى، بالإضافة إلى أحتجاج غيره، وان كان كل منهما ضعيفـًا، وفيه بلاغة لطيفة، انتهى.

لا ريب في لطف البلاغة في هذا التعبير، لكن الحُكم بضعف إحتجاج

صاحب الإشراق، ناشئ من ضعف العقل، وقوّة الوهم، وقلّة التفكير.

**قوله: (وهو أيضـاً، على خداج قلّة الجدوى).**

قال في الحاشية: معنى الأستعلاء، فيه تشبيه استقرار هذا الإحتجاج، على خداج قلة الجدوى، بحال من اعتلى الشيء وركبه.

**قوله: (فالإنتزاعيات الذّهنيّة، كالعينيّات الخارجيّة، والإتصاف باعتبار العقليّة، كالتّلبّس بالأوصاف العينيّة، في الإحتياج إلى الفاعل).**

فهم المُصنّف من اول كلام صاحب الإشراق، ان مراده: ان الوجود من الإنتزاعيات العقلية، فلا يكون اثراً للجاعل، وكذا الإتصاف بالوجود، إنما يكون اثراً لجاعل نفس الماهية العينية، فاعترض عليه، بان الإنتزاعيات الذهنية، والعينيات الخارجية، والإتصاف بالإعتبارات العقلية، والتلبّس بالأوصاف العينية، سواسية في الإحتياج إلى الفاعل، فلا يصحّ قوله الوجود من الإعتبارات العقلية، فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية العينية، فإن كون الوجود من الإعتبارات العقلية، لا يستلزم ان يكون هو من الفاعل، ولا ان لا يكون الإتصاف به من الفاعل، ولا يصحّ قصر ما يكون من الفاعل، على الماهية العيّنية. وفهم من قوله، ولو كان الوجود هو ما من الفاعل إلى اخره، انه لو كان الوجود اثر الجاعل، فإن لم يفده الجاعل شيئاً زائداً، فالوجود معدوم، كما كان قبل الجعل، وان أفاده شيئاً زائداً، بان جعله موجوداً، كان للوجود وجود لا إلى نهاية.

فاعترض عليه: بان معنى كون الماهية عيّنية، صحة ان يُنتزع منها الوجود في

الأعيـان، وهـذا اثـر افـاده الجاعـل، عنـد المشـائية القـائلين بالجعـل المؤلـف، فالجاعل يجعل الماهية، بحيث يصح ان يُنتزع عنهـا الوجـود في الأعيـان، ولـيس اثره عنـدهم نفـس الوجـود المُنتـزع، حتـى يقـال ان الجاعـل، ان لـم يفـد الوجـود شيئًا زائداً، فهو كما كان، وان افـاده شـيئًا زائـداً، لـزم ان يكـون للوجـود وجـود، ولا نفس الماهية المُنتـزع منهـا، كمـا هـو مـذهب أصـحاب الجعـل البسـيط، ولا نفس حقيقة صحة الإنتزاع، حتى يلزم الأول، إلى الجعل البسيط.

ولعلك قد دريت ممّا وعيت، من تقرير كلام صاحب الإشراق، ان اعـتراض المُصنّف عليه، ناشـيء مـن قلـة التـدبير وسـوء الفهـم، فـإن الإنتزاعيـات الذهنيـة على قسمين:

**الأول:** إنتزاعي ذهني، لا يزيد على نفس الـذات منهـا، بمـا هـي هـي أصـلاً، كمفهوم الإنسانية، المُنتزع من نفس ذات الإنسان.

**والثاني:** إنتزاعي ذهني، زائد علـى ذات المُنتـزع منـه، كـالفوقيـة المُنتزعـة مـن السماء، والكلّية المُنتزعة من ماهية الإنسان.

ولكل من القسمين، نحوان من التقرّر والوجود، احـدهما تقـرّره الإنتزاعـي، بنفس تقـرّر منشـأ انتزاعـه، والثـاني تقـرّره في الـذهن بعـد الإنتـزاع، والإنتزاعيـات بالنحو الثاني من التقـرّر، ماهيـات واقعيـة في نفسـها، مجعولـة بجعـل، وراء جعـل مناشئها، وبالنحو الأول منه، مجعوله بعين جعل مناشئها، فهي بما هي حكايـات عن مناشئ انتزاعها، مجعوليتها هي مجعولية مناشئها لا غيـر، والوجـود انتزاعـي ذهني مـن القسـم الأول، فـلا يكـون بمـا هـو حكايـة اثـر الجاعـل بالـذات، بـل لا

يكون اثر الجاعل بالذات، في هذا النحو من تقرّره، إلا مصداقه الذي هو نفس الماهية العينية، أي الماهية الواقعية، النفس الأمرية، سواء كانت موجودة في الخارج، او في الذهن.

فالوجود من حيث انه حكاية ذهنية، واعتبار عقلي، ليس اثراً بالذات لخالق الماهية، وإنما اثره بالذات نفس الماهية، ومن حيث انه حقيقة من الحقائق، موجودة بنفسها في الذهن، اثر لجعل اخر وراء جعل الماهية، التي هي حكاية ذهنية عنها، مثلاً إذا خلق الخالق ماهية الإنسان، فليس اثر الخالق في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، والإعتبار العقلي، إلا نفس ماهية الإنسان، فإذا حكى عنها، فالحكاية الذهنية هي مفهوم الوجود والصيرورة، فالوجود اعتبار عقلي، وحكاية ذهنية عن نفس ماهية الإنسان، فهو من حيث انه حكاية ذهنية، ليس اثراً بالذات، لخالق ماهية الإنسان، وإنما اثره بالذات نفس ماهية الإنسان، ومن حيث انه حقيقة من الحقائق، موجودة بنفسها في الذهن، مخلوقة الخلق وراء خلق الإنسان، ووجوده في الذهن، حكاية ذهنية عن نفسه باعتبار، كما انه نفسه كان بالحيثية الأولى، حكاية ذهنية عن نفس ماهية الإنسان ووجوده، من حيث انه مفهوم من المفهومات الذهنية، وحقيقة من الحقائق الموجودة في نفس الأمر، لجعل اخر، وراء جعل نفس مفهوم الوجود، الموجود بنفسه في الذهن.

فغرض صاحب الإشراق، ان الوجود من القسم الأول، من قسمي الإنتزاعي، فلا يكون من حيث انه إعتبار عقلي، وحكاية ذهنية، اثراً بالذات

لفاعل الماهية، وإنما يكون اثر الفاعل، نفس الماهية العينية، أي الماهية الواقعية النفس الأمرية، التي هي مصداق الوجود.

وهذا الكلام حقّ لا ريب فيه، إذ الوجود لمّا كان حكاية ذهنية، كان المجعول حقيقة، هو مصداقها المحكي عنه، وهو نفس الماهية الواقعية النفس الأمرية، لا امراً زائداً عليها، فما قال المُصنّف من ان الإنتزاعيات الذهنية، كالعينيات الخارجية، في الإحتياج إلى الفاعل، ان أراد به الإنتزاعيات الذهنية، من حيث انها مفهومات، موجودة بأنفسها في الذهن، كالعينيات الخارجية، في الإحتياج إلى الفاعل، فمُسلّم.

لكن صاحب الإشراق، لا ينفي إحتياج الموجودات الذهنية، والإنتزاعيات العقلية إلى الفاعل، وكيف يظن به، انه يعتقد كون الموجودات الذهنية، والإنتزاعيات العقلية، واجبة بالذات، مُستغنية عن الفاعل، ولا يضره إحتياج الإنتزاعيات الذهنية، من حيث انها حقائق موجودة في الذهن بالذات، إلى الجاعل في إحتجاجه شيئاً، فإن غرضه: ان الوجود بما هو حكاية ذهنية، واعتبار ذهني، ليس اثر الجاعل بالذات، ولا محتاجاً إليه بالذات، بل معنى كونه اثر الجاعل، ان مصداقه وهو نفس الماهية العينية، اثر الجاعل حقيقة، وان أراد به ان الإنتزاعيات الذهنية، بما هي حكايات عن مناشئ انتزاعها، كالعينيات الخارجية، في الإحتياج إلى الفاعل، فهو ممنوع، بل ظاهر البطلان، فإن الإنتزاعيات الذهنية، بما هي حكايات، إنما معنى احتياجها إلى الفاعل، ان مناشئ انتزاعها مُحتاجة إليه، اما بحسب ماهياتها، او في اتصافها بالوجود، واما

العينيات الخارجية، فمعنى إحتياجها إلى الفاعل، انها انفسها مُحتاجة إليه، اما بحسب ماهياتها، او في اتصافها بالوجود، ومعنى مجعولية الإنتزاعيات الذهنية، من حيث انها حكايات، ان مناشئها المحكية عنها، مجعولة جعلاً بسيطًا او مركّبًا، ومعنى مجعولية العينيات الخارجية، انها انفسها، مجعولة جعلاً بسيطًا او مُركّبًا.

فلمّا كان الوجود، بما هو حكاية ذهنية، اعتباراً عقليًا، كان معنى إحتياجه إلى الفاعل، إحتياج مصداقه إليه، ومعنى كونه اثر الجاعل، ان مصداقه اثر الجاعل، فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية الواقعية، التي هي مصداق الوجود.

واما قول المُصنّف، والإتصاف بالإعتبارات العقلية، كالتلبّس بالأوصاف العينية، في الإحتياج إلى الفاعل، فأيضًا في غاية السخافة، فإن الإعتبارات العقلية كما عرفت، على نحوين:

**الأول:** ما ليس زائداً على ما يوصف به كالإنسانية، فالإتصاف بهذا النحو من الإعتبارات العقلية، ليس اتصافًا حقيقة في نفس الأمر، وإنما هو اتصاف في خصوص مرتبة الحكاية الذهنية، فماهية الإنسان ليست مُتّصفة في نفس الأمر بالإنسانية، وإنما اتصافها بها، في خصوص مرتبة الحكاية الذهنية، ومصداق هذا الإتصاف، الذي إنما هو في مرتبة الحكاية، نفس ماهية الإنسان بما هي هي، لا ارتباط واقعي بين ماهية الإنسان، وبين الإنسانية والوجود من هذا القبيل، فإن مصداق نفس الماهية، بلا امر زائد عليها، والماهية ليست مُتّصفة به في نفس

الأمـر، وإنمـا اتصـافها في خصـوص مرتبـة الحكايـة الذهنيـة، ومصـداق هـذا الإتصاف، الذي إنما هو في مرتبة الحكاية، نفس الماهية بما هـي هـي، لا ارتبـاط واقعي بين الماهية وبين الوجود.

**والنحو الثاني:** ما هو زائد على ما يوصف به، كمفهوم الكلّية، فانه زائد على ماهية الإنسان مثلاً، ومصداق هذا النحو من الإعتبارات العقلية، لـيس هـو نفـس ماهيـة مـا يوصـف بـه، والإتصـاف بهـذا النحـو مـن الإعتبـارات العقليـة، اتصـاف حقيقة في نفس الأمر، ومصداق الحكاية بهذا الإتصـاف الـواقعي في نفس الأمـر، مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكايـة الذهنيـة، لا نفـس ماهيتـه الموصـوف بما هي هي، فليس إحتياج الإتصاف بها إلى الفاعل، بمعنى إحتيـاج نفس ماهيـة الموصوف بما هي هـي، بحسـب نفسـها، او في كونهـا موجـودة إلـى الفاعـل، ولا مجعوليـة الإتصـاف بهـا، بمعنـى مجعوليـة ماهيـة الموصـوف، جعـلاً بسـيطـًا او مركبـًا، بخـلاف الإتصـاف بالقسـم الأول، وامـا الاوصـاف العيّنيـة، كالفوقيـة والسواد مثلاً، فهي زائدة على ماهيات الموصوف، فليس حاجة التلبّس بهـا إلـى الجاعل، بمعنى إحتيـاج موصـوفاتها بحسـب ماهياتهـا، او في كونهـا موجـودة إلـى الجاعل، ولا مجعولية التلبّس بها، بمعنى مجعولية موصـوفاتها، جعـلاً بسـيطـًا او مُركّبـًا، فـالحكم يكـون الإتصـاف بالإعتبـارات العقليـة، التـي منهـا الوجـود، كـالتلبّس بالأوصـاف العينيـة، في الإحتيـاج إلـى الفاعـل، ناشـئ مـن قلّـة التـدبر، وسوء الفهم.

فإن كان مراده ان الإتصاف بالإعتبارات العقلية، التـي هـي زائـدة علـى نفـس

ماهية الموصوف، كالتلبّس بالأوصاف العينية، في الإحتياج إلى الفاعل، فهو مُسلّم، لكنه لا يضر صاحب الإشراق؛ لآن الوجود ليس من الاعتبارات، التي هي زائدة على نفس ماهية الموصوف، وان كان مراده، ان الإتصاف بالإعتبارات العقلية مُطلقاً، سواء كانت زائدة على ماهية الموصوف، او لم تكن، كالتلبّس بالأوصاف العينية، في مُطلق الإحتياج إلى الفاعل، سواء كان إحتياجه إليه، بمعنى إحتياج ماهية الموصوف إليه، او كان إحتياجه إليه، وراء إحتياج ماهية الموصوف إليه، فهذا أيضاً مُسلّم، لكنه أيضاً لا يضر صاحب الإشراق، إذ لا ينكر مُطلق إحتياج الإتصاف بالوجود إلى الفاعل، على تقدير القول بالجعل البسيط، إذ مصداق ذلك الإتصاف، اعني نفس الماهية، مُحتاج إلى الفاعل قطعاً، واحتياجه إليه، هو إحتياج ذلك الإتصاف اليه.

وبالجملة، فمنشأ إيراد المُصنّف على صاحب الإشراق، سوء فهم مراده، فانه فهم من قوله، الوجود من الإعتبارات العقلية، انه أراد ان الوجود من الإنتزاعات العقلية.

فاعترض عليه: بان كونه من الإنتزاعيات العقلية، لا يستلزم ان لا يكون الوجود والإتصاف به، اثرا للفاعل، وفهم من قوله فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية العينية، انه أراد انه لا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية الموجودة في الخارج.

فاعترض عليه: بان الإنتزاعيات الذهنية، كالعينيات الخارجية في الإحتياج إلى الفاعل، فالإنتزاعيات الذهنية أيضاً، تكون اثراً للفاعل.

ومنشأ اعتراضه: سوء الفهم، فإن مراد صاحب الإشراق بقوله، الوجود من الإعتبارات العقلية، ان الوجود ليس من العوارض الواقعية، لا من العوارض الإنتزاعية، ولا من العوارض الانضمامية، بل هو اعتبار من العقل، كما ان الإنسانية، ليست من العوارض الواقعية للإنسان، بل هو اعتبار من العقل لا غير، فلا يقاس الوجود والإتصاف، على العوارض الانتزاعية، والإتصاف بهما، إذ لا يعقل كون الوجود او الإتصاف به، اثر الفاعل، إلا بمعنى ان نفس الماهية اثر الفاعل، بخلاف الإنتزاعيات العقلية، التي عوارض واقعية، إذ ليس كونها، وكون الإتصاف بها اثر الفاعل، بمعنى كون ماهيات موصوفاتها اثر الفاعل.

ومراد صاحب الإشراق بقوله، فلا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية العينية، ليس هو انه لا يكون من الفاعل، إلا نفس الماهية الموجودة في الخارج، حتى يرد عليه، ان الإنتزاعيات العقلية أيضاً، مُحتاجة إلى الفاعل، واثر له، بل مراده بالماهية العينية، الماهية الواقعية، التي مصداق الحكاية بالوجود في نفس الأمر، سواء كانت في الذهن او في الخارج، مع قطع النظر، عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية.

فالإنتزاعيات المُتقرّرة في الذهن، ماهيات عينية بهذا المعنى، بالقياس إلى ما يُحكى عنها، بحسب خصوص الملاحظة الذهنية، فهكذا ان يفهم كلام صاحب الإشراق، وقد اطنبنا إفهاماً للقاصرين.

**قوله: (وكون الماهيّة عينيّة، إنّما معناه، صحّة أن يُنتزع منها الوجود في الأعيان).**

هذا اعتراض على قول صاحب الإشراق، ولو كان الوجود هو ما من الفاعل إلى اخره، وقد فهم المُصنّف من قوله ذلك، ان مراده، ان الوجود لو كان هو اثر الفاعل، فإن لم يفد الفاعل الوجود، شيئًا زائداً، فالوجود معدوم كما كان، فلم يكن اثر الفاعل، هذا خلف. وان أفاد الفاعل الوجود شيئًا زائداً، هو وجود الوجود، كان للوجود وجود إلى لا نهاية.

فاعترض عليه: بان الوجود امر إنتزاعي، ليس موجوداً في الخارج، ومعنى كون الماهية عينية، ليس هو ان وجود الماهية، موجود في الخارج، بل معنى كون الماهية عينية، صحة ان يُنتزع منها الوجود في الأعيان، والقائلون بالجعل المؤلف، يقولون ان كون الماهية، بحيث يصح ان يُنتزع منها الوجود في الأعيان، اثر الفاعل، وليس مذهبهم، ان اثر الفاعل نفس الوجود، حتى يقال ان الفاعل، ان افاد الوجود وجوداً زائداً، لزم ان يكون للوجود وجود، ان لم يفد، فالوجود كما كان، ولا ان اثر الفاعل نفس الماهية المُنتزع منها، حتى يلزمهم القول بالجعل البسيط، ولا نفس حقيقة صحة الإنتزاع، حتى يظن ان نفس حقيقة الإنتزاع، لماهية من الماهيات، فالقول بكونها اثر الفاعل، يؤل إلى القول بالجعل البسيط، هذا ظاهر كلام المُصنّف.

وظاهره يدل على ان مراده، ان ترديد صاحب الإشراق، بان الفاعل ان لم يفد الوجود شيئًا زائداً، فالوجود كما كان، وان أفاد، كان للوجود وجود، مبني على زعم صاحب الإشراق، ان أصحاب الجعل المؤلف، يقولون بان اثر الفاعل هو الوجود، وهذا الزعم فاسد، فيكون الترديد، المبني على هذا الزعم الفاسد، فاسد.

فهذا الكلام من المُصنّف، ليس اعتراضـاً على صـاحب الإشراق، باختيـار شق من شقي ترديده، بل هو اعتراض عليه، ببيان فساد الترديد، بإبانة فساد مبناه، ويدل على ان مراده ما ذكرنـا، مـا نقـل عنـه في الحاشـية، المعلقـة علـى قولـه، ولا نفس حقيقة صحة الإنتزاع، وهو قوله فإن قيل، فإذن ما اثـر الفاعـل، قيـل اثـره ان الماهية يُنتزع منها الوجود، ويتضح ذلك بمقالة الموجـود بالمعـدوم، إذ لـيس في المعدوم، ما يدعى انه اثر الفاعل، انتهى.

فهذا أيضـاً، على ان غرضه بيان فساد الترديد، ببيان فساد مبناه، ونقـل منـه في حاشية مُعلّقة على قولـه، وكـون الماهيـة عينيـة، قولـه حاصـله: انـا اخترنـا الثـاني، وهو إفـادة الفاعـل شيئـاً زائـداً، لكـن الشـيء الزائـد، لا يكـون حاصـله، ليلـزم ان يكـون للوجـود وجـود، ولا نفـس الماهيـة، كمـا هـو مـذهب الرواقيـة، ولا نفـس حقيقته، ليكون الجعل بسيطـاً، بل هو كون الماهية، انتهى.

وهذا بظاهره غير مُوجّه، فإن كلام صاحب الإشراق، هو ان الوجود لـو كـان هو اثر الجاعل، فإن لـم يفد الفاعل الوجود، شيئـاً زائداً، فهـو كمـا كـان، وان افـاد الوجود شيئـاً زائداً، كان للوجود وجود، فعلى تقدير اختيار الشق الثاني، لابد من ان يبين، ان الفاعل افاد الوجود شيئـاً زائداً، او يُسمّي ذلـك الشـيء الزائـد، الـذي افاده الفاعل للوجود، وكون الماهية ليس شيئـاً زائداً على الوجود، افـاده الفاعـل للوجود، ولعل في عبارة الحاشية، تحريفـاً من الناسخ.

هذا ولعلّك قـد تفطنـت، بمـا اسـلفنا مـن تقريـر كـلام صـاحب الإشراق، ان اعتراض المُصنّف، ناشيءمن سوء الفهم، فإن مقصود صاحب الإشـراق، ان اثـر

الفاعل، هو نفس الماهية النفس الآمرية، من دون امر زائد عليها أصلاً، كيف ولو لم يكن اثر الفاعل، هو نفس الماهية، بل كان اثره امراً زائداً عليها، واتصافها بأمر زائد عليها، فاما ان يفيد الفاعل ذلك الأمر الزائد، وجوداً وقياماً بالماهية، فيكون لذلك الأمر الزائد، الذي هو الوجود على هذا التقدير، وجود، ولا مساغ على هذا التقدير للقول، بان معنى كون الماهية عينية، صحة ان يُنتزع عنها الوجود في الأعيان، بل معنى كون الماهية عينية على هذا التقدير، ان الماهية قد عرضها عارض، زائد عليها في نفس الأمر، وقد جعلها جاعلها، معروضة للوجود في الواقع، وضم الجاعل إليها، صفة زائدة عليها في الواقع، فيكون اثر الفاعل، تلك الصفة المُنضمّة إلى الماهية، لا كون الماهية، بحيث يُنتزع عنها الوجود فحسب، واما ان لا يفيد الفاعل ذلك الأمر الزائد، وجوداً وقياماً بالماهية، فلا يكون للماهية اتصاف بالوجود في الواقع، ولا للوجود عروض للماهيات في نفس الأمر، فلا يكون اثر الفاعل، اتصاف الماهية بالوجود في نفس الأمر، فلا سبيل إلى القول بالجعل المؤلف على هذا التقدير، فلا محيد على هذا التقدير، من القول بان اثر الجاعل، نفس الماهية التي هي، بلا زيادة امر ما عليها، منشأ لانتزاع معنى الموجودية، ولانتزاع صحة ان يُنتزع منها الوجود، فيثبت الجعل البسيط بلا شبهة.

والحاصل: ان صحة ان يُنتزع منها الوجود في الأعيان، التي جعلها المُصنّف، معنى كون الماهية عينية، وحكم عليها بان المشائية، تضع ان ذلك اثر إفادة الفاعل، اما ان يراد مفهوم صحة ان يُنتزع منها الوجود في الأعيان، فلا ريب

في ان مفهوم تلك الصحة معنى انتزاعي، واعتبار عقلي، لا يتحقّق في الواقع بنفسه، فلا يمكن هو بنفسه اثر إفادة الفاعل، واما ان يراد بها مصداق صحة ان يُنتزع منها الوجود في الأعيان، فمصداقها الواقعي، اما نفس الماهية، من دون إفادة زيادة امر عليها، فالقول بانه اثر إفادة الفاعل، قول بالجعل البسيط، ولا يمكن المشائية، ان تضع ان ذلك اثر إفادة الفاعل، فإن وضع ذلك، إبطال للقول بالجعل المؤلف. واما امر زائد على نفس الماهية في الواقع، فالجاعل اما ان يفيد ذلك الأمر الزائد، وجوداً انضمامياً إلى الماهية، او لا، وعلى الثاني: فالماهية بعد الجعل، كهي قبله، فلا يكون محكياً عنها بالموجود، ومصداقاً للوجود، إذ الجاعل لم يفدها ما هو مصداق، صحة ان يُنتزع منها الوجود. وعلى الأول: فيكون بذلك الأمر الزائد، وجود في الأعيان، ويتمادى الأمر إلى لا نهاية.

وبالجملة يتماشى كل ما ذكرنا، في تقرير إحتجاج صاحب الإشراق، وتلغو المؤنة التي تجشّمها المُصنّف لدفعه.

**قوله: (والمشّائيّة تضع، أنّ ذلك أثر إفادة الفاعل، لا نفس المُنتزع، ولا الماهيّة المُنتزع منها، ولا نفس حقيقة صحّة الإنتزاع).**

قال في الحاشية: اما من الوضع المُصطلح في مبادئ العلوم، فكأن المشائية حيث قرّروا مقصودهم، في صدر المسالة، جعلوا ان اثر إفادة الفاعل، كون الماهية بحيث يُنتزع منها الوجود، من الأصول الموضوعة في هذا المبحث، او من الوضع المُصطلح في فن الجدل، وعلى هذا يكون فيه إيماء، إلى عدم حقية

قول المشائية، وان لم يتم احتجاج بعض الإشراقية عليهم، انتهى.

ولا يخفى عليك، ان بناء القول بالجعل المؤلف، على ان الوجود صفة مُنضمة، عارضة للماهية في الواقع، زائدة عليها في نفس الأمر، ومذهب المشائية، ان الجاعل بجعل الماهية معروضة لها، وبجعل تلك الصفة مُنضمّة إليها، فليس اثر إفادة الجاعل عندهم، كون الماهية بحيث يُنتزع عنها الوجود، فإن كون الماهية بحيث يُنتزع منها الوجود، مفهوم انتزاعي، فلا يكون نفس هذا المفهوم الإنتزاعي، اثر إفادة الجاعل، وإنما يكون اثر إفادة الجاعل، ما هو منشأ انتزاعه، وهو اما نفس الماهية بما هي هي، بلا امر زائد، فيثبت الجعل البسيط، ويبطل القول بالجعل المؤلف، او غيرها، فيكون اثر إفادة الجاعل، هو ضم ذلك الغير إلى الماهية، لا كون الماهية بحيث يُنتزع عنها الوجود، ولا صحة ان يُنتزع منها الوجود.

فبان: ان القول بان اثر إفادة الجاعل، كون الماهية، بحيث يُنتزع منها الوجود، وصحة ان يُنتزع منها الوجود، هو بعينه القول، بان اثر إفادة الجاعل، هي الماهية المُنتزع منها، وذلك هو القول بالجعل البسيط، وهذا وان لم يكن قول المشائية، النافين للجعل البسيط، لكن لا سبيل إلى القول بعدم حقيته، مع التسليم ان الوجود من الإنتزاعيات الإعتباريات العقلية، وان ليس في الواقع، إلا نفس الماهية، فتحقّق ان احتجاج بعض الإشراقية تام، لا تخدشه شبهة.

**قوله: (فمحجّة البرهان، ما انتهجناه).**

قد عرفت فيما سبق، ان القول بالجعل البسيط، إنما يسير على تقدير القول،

بان الوجود اعتبار عقلي، مأخوذ من نفس الماهية، بلا زيادة امر عليها، وانه ليس عارضـاً للماهية في نفس الأمر، وانه لا سبيل على تقدير القول، بكون الوجود عارضاً لها في نفس الأمر، إلا إلى القول بالجعل المؤلف، فالمُصنّف ان كان يقول، بكون الوجود عارضاً لها في نفس الأمر، فلا سبيل إلى القول بالجعل البسيط، ولا يتم برهانه، وان كان يقول بكونه اعتباراً عقلياً، وان لم يساعد ذلك كلماته، تم إستدلاله، كما يتم احتجاج صاحب الإشراق، بأوثق وجه.

**قوله: (ثمّ الأجدر بالجعل البسيط، لتقدّسه عن شوائب التّكثّر، أن يقال له تأثير إبداعي، وإخراج للأيس عن اللّيس المطلق، وبـ(المؤلّف)، إنّه اختراعي، مسبوق بقابل مّا، وإن لم تكن المادّة).**

قال في الحاشية: تقرير مقصود المُصنّف، ان بعض من قد يسير، مع حملة عرش التحقيق، قال في اثبات ما حسبه من مذهب الإشراقية، ان التأثير قد يكون اختراعياً، اعني بإفاضة الأثر على قابل، كالصور والأعراض، على المادة القابلة لها، ومن هذا القبيل، جعل الموجود الذهني، موجوداً خارجياً وبالعكس، وهذا التأثير بخصوصه، يستدعي مجعولاً إليه، وقد يكون ابداعياً، اعني إتحاد الأيس عن الليس المُطلق، ولا يقتضي مجعولاً، ومجعولاً إليه، بل هو جعل بسيط، مُتقدّس عن شوائب التكثر، مستغنٍ عن سبق قابل، مُتعلّق بذات الشيء فقط، وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء، والأول بالحقيقة، تأثير في بعض اوصافه، اعني كونه شيئاً اخر، هو الوجود او غيره، فاثره بالذات، هو ذلك

الإتصاف، ولما كان المُتعارف هو التأثير الأول، وكان في تصور هذا التأثير، نوع غموض، لم يفهمه الكثيرون، وقصروا التأثير على المعنى الأول، ولم يعلموا ان ما يفيده الفاعل شيئاً، يجب ان يكون له هوية، حتى يمكن ان يفيد شيئاً.

والمُصنّف ليس يرتضي هذا الكلام؛ لان قسمة التأثير، إلى حزمة الإبداع وقسيمه، إنما هي بحسب المسبوقية، بالمادة والمدة وعدمها، حيث ان بعض المعلولات، يكفي إمكانه الذاتي، في فيضانه عن المبدأ، وبعضاً منها يحتاج إلى الإمكان الاستعدادي، القائم بالمادة، لا باعتبار الجعل البسيط والمؤلف، ولذلك اعتبرها من ينكر الجعل البسيط، فليس في ذلك، ما يجدي الإحتجاج.

نعم، التأثير الإبداعي، إذا كان بالجعل البسيط، كان اجدر باسم الإبداع، فلذلك غيّر المُصنّف، أسلوب الكلام إلى هذه الطريقة، إيماءاً إلى ان ما يأتي، هو هذا الإحتجاج بذلك، وأشار بقوله: وان لم يكن القابل للمادة، إلى وهن ما ظنّه، فإن مُنكر الجعل البسيط، يفهم معنى الإبداع؛ لان الإبداع إنما هو لعدم سبق المادة، فيكون تأيّس الأيس، عن الليس المُطلق، لا عن مادة. وهذا المعنى متفق عليه بين الفلاسفة، فكيف يقال لم يفهمه الكثيرون.

ثمّ مُنكر الجعل البسيط، لم يقل ان الماهية شيء قبل الوجود، والفاعل يفيض عليه الوجود، بل يقول: بعد ان يخرجها الفاعل من الليس إلى الأيس، ينسب العقل التأثير إليها، باعتبار الموجودية، لا باعتبار نفس الحقيقة التصورية، وان لم تنسلخ الحقيقة من الموجودية، بحسب نفس الأمر قط، فتبصّر بما انتهجناه في المتن، واستقم كما امرت، انتهى.

لا يخفى على الفطن المُتدبّر، ان القول بتخلّل الجعل المؤلف حقيقة، بين شيئين، إنما تيسر إذا كان للمجعول نحو تقرّر، قبل صيرورته مجعولاً إليه، فإن تخلّل الجعل المؤلف، حقيقة بين شيئين، إنما يتصور، إذا كان المصير إليه عارضاً، يلحقه الجاعل بالمصير، وكان المصير ذاتاً، قبل تصير الجاعل إياه مصير إليه، فاثر الجعل المؤلف، إذا حقّقنا الجعل المؤلف في الواقع، هو الارتباط الواقعي، بين معروض وعارض، وملحوق ولاحق، ولا ريب في ان الارتباط الواقعي، بين المعروض والعارض، والملحوق واللاحق، إنما يمكن إذا كان المعروض والملحوق ذاتاً، قبل الارتباط العارض به، إذ لا معنى الارتباط شيء، بما ليس شيئاً أصلاً، فالجعل المؤلف، الذي تقول [به] المشائية، إنما يتصوّر، ان لو كان للمُمكن الذاتي ذات، قبل تصيّر الجاعل إياها، معروضة للوجود.

وهذا معنى قول المُحقّق، ان ما يفيده الفاعل شيئاً، يجب ان يكون له هوية، حتى يمكن ان يفيده شيئاً، فلا يعقل ان يفيد الفاعل ما ليس شيئاً أصلاً، شيئاً، وان يجعله معروضاً لعارض، فلا محيد لمن قال، بكون الماهيات المُمكنة مطلقاً، مخلوقة بالجعل المؤلف، الذي اثره كونها معروضة للوجود، ومخلوطة به، من الاعتقاد بانها ذوات قبل الجعل، إذ لا معنى للجعل، ما ليس ذاتاً أصلاً، معروضاً لشيء، ومخلوطاً به، فلا محيد للقائلين بالجعل المؤلف، من القول بمسبوقية الجعل، الذي يقولون به بقابل، هو ذات المجعول التي يجعلها الجاعل، معروضة للوجود، مخلوطة به، فلا يتصور على مذهبهم، تأثير لا

يكـون مسـبوقـاً بالقابـل، وان كـانوا يتفوهـون بـان التـأثير في بعـض المُمكنـات المعلولـة، لا تكـون بسـبق قابـل، فلـم يفهمـوا انـه علـى تقـدير القـول بالجعـل المؤلف، الذي هو مذهبهم، لا يمكن القول بان تـأثيراً مـا، لا يكـون بسـبق قابـل، مع انـه لا محيـد مـن القـول، بـان مـن التـأثيرات، مـا لا يكـون بسـبق قابـل أصـلاً، ضرورة ان ليس لبعض المُمكنـات، ذات ولا مـادة ولا محـل قبـل التـأثير، فتـأثير الجاعل هناك في نفس الذات، لا في اتصافها بصفة.

فهذا أقوى إحتجـاج، علـى بطـلان القـول بالجعـل المؤلـف، ولـيس مقصـود المُحقّق، ان المشائية القائلين بالجعل المؤلف، لا يقسمون التـأثير، إلـى ضـربيه، الإبـداع وقسـيمه، ولا ان القـائلين بالجعـل البسـيط، يقولـون بالتـأثير الإبـداعي، والقـائلين بالجعـل المؤلـف، يقولـون بالتـأثير الاختراعـي، ولا ان مُنكـر الجعـل البسيط، لا يعتبر قسمة التأثير إلى ضربيه، حتى يتوجه عليه ما قال المُصـنّف، مـن ان قسمة التأثير إلى قوله، ولذلك اعتبرها ممّن ينكر الجعل البسـيط، بـل مقصـود المُحقّق، كما صرّح بـه في الحاشـية الجديـدة، ان التـأثير علـى مـذهب المشـائين، القائلين بالجعل المؤلـف، لـيس ممّـا لا يكـون مسـبوقـاً بقابـلٍ أصـلاً، فـلا يكـون اتحاداً عن الليس المطلق، لا ان المشائية، لا يطلقون الإبداع على ذلك، ولعلّهم يريدون بالإبداع تأثيراً، لا يكون بسـبق المـادة، بمعنـى الهيـولى، لا مـا يكـون بـلا سبق قابل أصلاً، سواء كان هيولى او ذاتـاً، تجعل معروضة للوجود.

وقد ظهر بهذا، وهن قول المُصنّف في الحاشـية، وأشـار بقولـه: وان لـم تكـن المادة إلى وهن ما ظنّه، انتهى.

ولعله فهم من قول المُحقّق، فيما نقل عنه في الحاشية، ان التأثير قد يكون اختراعيًا، اعني بإفاضة الأثر على قابل، كالصور والأعراض، على المادة القابلة لها، ان مراده بالقابل، هو المادة نفسها، فأشار إلى ردّه بقوله، وان لم تكن المادة، وهذا توهم بعيد، وقد صرّح المُحقّق في الحاشية الجديدة، بان المراد بالقابل، ليس هو الهيولى، بل اعم منها، ومن الذات التي تكون موصوفة بصفة، اية صفة كانت، فإنها لا محالة، تكون مسبوقة بذات الموصوف.

واما [قوله]: فإن منكر الجعل البسيط، إلى قوله فكيف يقال، لم يفهمه الكثير، فيدلّ على انه لم يفهم معنى كلام المُحقّق، فإن معنى كلامه، ان التأثير الإبداعي، الذي لا يقتضي مجعولاً، ومجعولاً إليه، وإنما هو مُتعلّق بنفس ذات الشيء، لم يفهمه الكثيرون، يعني المشائية، المُنكرين للجعل البسيط، الذي هو عبارة عن ذلك التأثير، لا ان مُنكر الجعل البسيط، لم يفهم معنى الإبداع، بمعنى التأثير، الذي يكون لعدم سبق المادة، الذي هو مُتفق عليه بين الفلاسفة، حتى يرد عليه ما ذكره، واما قوله ثمّ مُنكر الجعل البسيط، لم يقل، إلى اخره. ففي غاية السقوط، فإن مُنكر الجعل البسيط، يلزمه ان يقول بكون الوجود، من العوارض اللاحقة بالماهية في نفس الأمر، فيلزمه القول، بكون الماهية مقدّمة عليه في نفس الأمر، ولو تقدّمًا بالذات، فيلزمه ان يقول، بان الماهية وذات قبل الوجود، وإلا فلا سبيل له إلى القول، بكون الوجود من عوارض الماهية، ولا إلى القول بالجعل المؤلف.

والمُحقّق لم يقل، ان مُنكر الجعل البسيط، يقول بكون الماهية ذاتًا قبل

الوجود، حتى يرد عليه ما أورد، وإنما غرضه انه يلزمه القول، بكون الماهية ذاتــًا قبل الوجود، من القول بالجعل المؤلف.

واما قوله: بل يقول بعد ان يخرجها الفاعل، من الليس إلى الأيس، ينسب العقل التأثير إليها، باعتبار الموجودية، لا باعتبار نفس الحقيقة التصورية، وان لم تنسلخ الحقيقة من الموجودية، بحسب نفس الأمر قط، فمن التدليسات العجيبة، فانه ان أراد به ان مُنكر الجعل البسيط، يقول ان الفاعل يخرج نفس الماهية، من الليس إلى الأيس، ويكون اثر الفاعل بالذات نفسها، بلا زيادة امر عليها، ثمّ العقل في مرتبة الحكاية عنها، ينسب التأثير إليها، باعتبار الموجودية، فيحكي عن ذلك، بان الجاعل جعلها موجودة، فهذا من اسخف الأباطيل، فإن هذا هو مذهب أصحاب الجعل البسيط، ومُنكر الجعل البسيط، يستنكف عنه بأنف شامخ، ولو انه قال بذلك، لم يكن خلاف بين الفريقين، وارتفع النزاع من البين، وان أراد به، ان الفاعل يخرج نفس الماهية، من الليس إلى الأيس، بالحاق عارض هو الوجود إليها، كما هو راي أصحاب الجعل المؤلف، فمع انه تأباه عبارته، لا يفي بما رامه، إذ على هذا، يلزم تقدّم الماهية، على ضم الوجود إليها، فيلزم ان تكون ذاتــًا، قبل تعلّق الجعل المؤلف، فيكون الجعل المؤلف، مسبوقـًا بقابل هو الذات. وهذا هو ما ادعاه المُحقّق.

وبالجملة، فأصحاب الجعل المؤلف، يلزمهم اما القول بكون نفس الماهية، مُبدعة مجعولة بالجعل البسيط، واما القول بتقرّر الماهية، بلا جعل أصلاً، واما قوله فتبصّر بما انتهجناه في المتن، ففيه ان قوله في المتن وبالمؤلف،

انه اختراعي، مسبوق بقابلٍ ما، اما ان يكون حقـاً، فهو بعينه ما افاده المُحقّق، وعلى هذا يبطل ما قال في الحاشية، ثمّ مُنكر الجعل البسيط، لم يقل ان الماهية، شيء قبل الوجود إلى اخره، او يكون باطلاً، فيكون التبصّر بما انتجه في المتن، تطلباً لغواية، لا تنتهي إلى غاية، سوى أعمى، وعمّا به هذا هو الكلام، على ما قال المُصنّف في الحاشية، مُعترضاً على المُحقّق.

بقي الكلام في كلام المُحقّق، فنقول: لا ريب في ان وجودات الصور والأعراض، وجودات رابطية، وان وجودها في انفسها، هو وجودها لمحالها، وان بينها وبين محالها، ربطاً واقعياً، مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه، فالجاعل يخلقها في محالها، وخلقه إياها في محالها، يتضمن جعلين: احدهما بسيط، هو افاضة نفسها وماهياتها. وثانيهما مُركّب، هو افاضة ربطها بموضوعاتها وموادها، وجعلها البسيط مُستّتبع لهذا الجعل المُركّب، واثر جعلها البسيط، اعني ماهياتها، مُستّتبع لأثر ذلك الجعل المُركّب، اعني ارتباطها بمحالها، فهناك جعلان في الواقع، بسيط مُستّتبع ملزوم، ومُركّب تابع لازم.

فمن جعل الثوب اسود، او الهيولى مُتصوّرة بصورة، فقد افاض حقيقة السواد، وربطها بالثوب، وحقيقة الصورة وربطها بالهيولى، وافاضة ربطها بالثوب وبالهيولى، تابعة لإفاضة حقيقتها، كما ان ربطها بهما، تابع لحقيقتهما، فالجعل المؤلف، ليس تأثيراً في نفس ذات الموصوف، ولا في نفس ذات الوصف، بل في اتصاف ذات الموصوف بالوصف، وعروض الوصف للموصوف، اعني الربط الذي بينهما، واما التأثير في نفس ذات الموصوف،

والتأثير في نفس ذات الوصف، فهما جعلان بسيطان، فالجعل المؤلف حينما كان في الواقع، تابع لجعلين بسيطين، ويتبع الجعلين البسيطين، جعلان مُركّبان آخران، لا يكونان في الواقع، وإنما يكونان في مرتبة الحكاية الذهنية، فيكونان حكايتين عن ذينك الجعلين البسيطين، فاذا افاض الجاعل حقيقة الثوب، صح ان يحكي عن هذه الإفاضة، بانه جعلها موجودة، وإذا افاض حقيقة السواد، صحّ ان يحكي عن إفاضته إياها، بانه جعلها موجودة، فالجعل المؤلف، المُتخلّل بين الماهية والوجود، ليس جعلاً مؤلفًا في الواقع، ولا تأثيراً اختراعيًا في الواقع، وإنما هو جعل مؤلف، في مرتبة الحكاية الذهنية فقط.

فقول المُحقّق هو الوجود، في قوله الأول بالحقيقة، تأثير في بعض اوصافه، اعني كونه شيئًا اخر، هو الوجود، او غيره، مُماشاة مع أصحاب الجعل المؤلف، وإلا فعند أصحاب الجعل البسيط، لا تأثير في الواقع، في كون الشيء موجوداً، بل التأثير في الواقع، إنما هو في نفس ماهية الشيء، ويحكي عنه بالتأثير، في كونه موجوداً، فهذا هو فقه الأمر.

واما ما قال الفاضل ميرزا جان، من ان في إفاضة الصور على المواد جعلين، كل منهما بسيط، احدهما مُتعلّق بنفس تلك الصور، وثانيهما مُتعلّق باتصاف المادة بها، وليس هناك جعل يُسمّى مُركّبًا، بل الظاهر، ان الجعل الثاني، إذا قيس إلى الطرفين، يسمّى مُركّبًا، فهما متُحدان ذاتًا، متغايران اعتباراً، فالجعل في الحقيقة، مُنحصر في البسيط، واما في صورة إفاضة العرض على الموضوع، فإن قلنا: بان وجود العرض في نفسه، عين وجوده في موضوعه، كما نقل عن الشيخ،

فالظاهر انه يكفي هناك، جعل واحد بسيط، وان قلنا: بان الأول مُقدّم على الثاني، فهناك جعلان بسيطان، كما في صورة إفاضة الصور، انتهى.

ففيه وجوه من الإختلال:

**الأول:** ان الجعل المُتعلّق باتصاف المادة بالصور، جعل مؤلف لا بسيط، فانه لم يتعلّق بالإتصاف، بما هو ماهية من الماهيات، بل بما هو ربط بين الطرفين، وقد سبق توهين ما ظنه، في فواتح هذا المبحث.

**الثاني:** ان فرقه بين إفاضة الصور على المواد، وإفاضة العرض على الموضوع، فرق بلا فارق، فإن الصورة والعرض سيان، في ان كلاهما ماهية مُستقلّة، ووجود كليهما، وجود مُستقل في نفسه، يلزمه النسبة إلى المحل.

**الثالث:** ان معنى قول الشيخ، وجود الأعراض في نفسها، هو وجودها لمحالها، ليس هو ان وجود الأعراض، معنى الشيء غير مُستقل بنفسه، بل معناه ان وجود الأعراض المُستقلّة، هو الذي تلزمه النسبة إلى المحل، وليس لها وجودان، احدهما وجود في نفسه مُستقل، وثانيهما وجود رابطي في الموضوعات، بل وجودها المُستقل في نفسه، هو الذي تلزمه النسبة إلى المحل، وهذا متفق عليه، ولم يقل احد بان للأعراض وجودين، احدهما وجود في نفسه، وثانيهما وجود في الموضوع، ولا بان الأول مُقدّم على الثاني، حتى يظن ان في صورة إفاضة العرض على الموضوع، على قول الشيخ، جعلاً واحداً بسيطًا، وعلى قول غيره، جعلين بسيطين، على انه لو تنزل إلى ما ذكره، فعلى قول الشيخ، بناءاً على فهم هذا القائل، بكون وجود الأعراض، عبارة عن نفس

عروضها لموضوعاتها، فيكون هناك أيضاً جعلان، احدهما مُتعلّق بذوات الأعراض، وثانيهما مُتعلّق بوجودها، الذي هو عبارة عن عروضها، فكيف يكفي هناك جعل واحد بسيط. وبالجملة فكلامه ليس تحته مُحصّل، وإنما الحق ما ذكرنا.

ثمّ ان معاصر المُحقّق، أورد عليه: بان نفي التأثير الحقيقي عن القسم الأول، يعني التأثير الإختراعي غير سديد؛ لأنه يشتمل على ما في القسم الثاني، فإن إيجاد الصور والأعراض، بمنزلة الابداع للأشياء، وجعلها صفة القابل، زيادة لا توجد مثلها في القسم الثاني، فكيف لا يكون هناك تأثير حقيقي، ويحصر اثره في الاتصاف.

وأجاب عنه المُحقّق: بان معنى نفي التأثير الحقيقي عن القسم الأول، ان ذلك القسم، ليس تأثيراً حقيقياً في ذات الشيء، فإن تصوّر الهيولى بالصورة، والموضوع بالعرض، ليس تأثيراً في ذات الهيولى والموضوع، ولا ينافي ذلك، ان يشتمل ذلك القسم، على التأثير الحقيقي، على تقدير تسليمه، فإن استلزام الشيء لغيره، لا يستلزم ان يصدق على الشيء، ما يصدق على لازمه، كما ان التصديق يستلزم التصور، وليس يتصور هذا كلامه.

وحاصله ما علمناك، ان في إفاضة الصور والأعراض، جعلين، بسيط ومُركّب، والمُحقّق يعني بالقسم الأول، الجعل المُركّب، هو وان كان مُستلّزماً للجعل البسيط، لكنه ليس عين الجعل البسيط.

واعترض الفاضل الخوانساري، على قول المُحقّق، ولم يعلموا، ان ما يفيده

الفاعل شيئًا، يجب ان يكون له هوية، حتى يمكن ان يفيده شيئًا، بان مراده بالهوية التي زعم، انه يجب ان تكون حاصلة، لما يفيده الفاعل شيئًا، اما نفس الماهية، او الماهية الموجودة.

وعلى التقديرين: اما ان يدّعي، وجوب تقدّم حصول الهوية على الإفادة، او الإستلزام، اعم من ان يكون مُقدّمًا او لا، فإن كان المراد هو الماهية، فإن ادعى الإستلزام، فلا اشكال، إذ لو افاد الفاعل الوجود للماهية، فما حسبه شرطًا للإفادة، حصل ضرورة.

فلو قيل بان الجعل، هو إفادة الوجود للماهية، لم يكن محذور، وان ادّعى التقدّم، فمع كونه ممّنوعًا، نقول انه قد صرّح، بان الجعل البسيط، مُستلزم لجعل الماهية موجودة، وجعل الماهية موجودة، ليس إلا إفادة الوجود لها، فهذه الإفادة، اما ان تكون مسبوقة بالماهية، على ما زعمه، فالمسبوقية اما بنفس الماهية، من دون اعتبار فعلية، فمع كونه باطلاً، لا يفيده، إذ الخصم أيضًا، يمكن له ان يقول مثل ذلك، وان كان مع اعتبار فعلية سوى الوجود.

وهذا مع ظهور بطلانه في الواقع، وعند المُحقّق غير مجد؛ لان هذه الفعلية للماهية، اما ان تكون من قبل نفسها، او من الجاعل، فإن كانت من قبل نفسها، فليس مفيداً، إذ للخصم ان يقول بها، وان كانت من الجاعل، ففساده اظهر، إذ التزام ان للماهية بعد تأثير الجاعل بسببه، مرتبة فعلية في الخارج سوى الوجود، مُتقدّمة على الوجود، شنيع جداً كما لا يخفى، وأيضًا ننقل الكلام في هذه الفعلية، فلا بد ان تكون هي مسبوقة بفعلية أخرى، وهكذا.

وظاهر ان حصول فعليتين في الخارج، لماهية واحدة، ليس بأخفى استحالة، من حصول وجودين، وأيضاً فظاهر، ان الماهية مع كل فعلية، شيء اخر غيرها، مع فعلية أخرى، فيلزم التسلسل في الأمور المُتحقّقة المُتمايزة، وهو محال، وان كان المراد، هو الماهية الموجودة، فإن ادّعى الإستلزام، فلا اشكال أيضاً، إذ لا محذور في إفادة الوجود، للماهية الموجودة بهذا الوجود، وان ادعى التقدّم، فمع كونه ممّنوعاً، ومُخالفاً لِما استقر عليه رأي المُحقّق، من ان ثبوت الشيء للشيء، ليس فرعاً لثبوت المثبت له، يرد عليه أيضاً: ان إفادة الوجود التي اعترف بها، كيف حالها، فما هو جوابه، فهو جوابنا، هذا كلامه.

وانت، ان كنت فهمت ما علمناك مراراً بتفطّن، بان جلّ ما ذكره سفسطة، ناشئة من عدم التدبّر، فإن الوجود، اما ان يكون عارضاً في نفس الأمر للماهية، وزائداً عليها في الواقع، او لا، فعلى تقدير الأول، يكون معنى إفادة الجاعل الوجود للماهية، ان الجاعل صير الوجود، مُنضافاً إلى الماهية، فالماهية التي أضاف الجاعل إليها الوجود، اما ذات قبل انضياف الوجود إليها، ولو قبلية بالذات، او ليست ذاتاً قبله، فعلى الأول: يلزم ان تكون لها هوية مُتقرّرة، حتى يضيف إليها الجاعل شيئاً، وعلى الثاني: يلزم ان يضيف الجاعل شيئاً، إلى ما ليس بشيء أصلاً، وهو غير معقول، وعلى التقدير الثاني، لا يكون معنى إفادة الجاعل الوجود للماهية، انه أضاف الوجود إلى الماهية في نفس الأمر، وإنما يكون معناه، ان الجاعل افاض نفس الماهية، فصارت بحيث يصح ان يُنتزع معنى الموجودية، وبناء القول بالجعل البسيط، على التقدير الثاني، كما ان بناء

القول بالجعل المُركّب، على التقدير الأول، وقد بسطنا ذلك فيما سلف.

إذا تمهّد هذا، فنقول: ان مقصود المُحقّق، انه لا يصح القول بالجعل المؤلف، وان كان الجعل البسيط، إذ الجعل المؤلف عبارة عن إضافة الوجود إلى الماهية، فيلزم ان تكون الماهية ذاتاً، قبل انضياف الوجود إليها، فيلزم ان تكون ذاتاً قبل الجعل، مع ان أصحاب الجعل المؤلف، لا يقولون بذلك، فمراد المُحقّق بالهوية، التي قال بوجوب كونها، لما يفيده الفاعل شيئاً، نفس الماهية، وادعاء تقدّمها، على عروض كل عارض، ينضاف إليها بإفادة الجاعل، ومنع تقدّم ذات المعروض على العارض، ولو تقدّماً غير انفكاكي، مصادم للبديهة العقلية، ضرورة حاجة العارض، إلى ذات المعروض، وتأخره عنها عقلاً.

وما صرّح به المُحقّق، من ان الجعل البسيط، مُستلزم لجعل الماهية موجودة، ليس معناه ان الجعل البسيط، مُستلزم لان يجعل الجاعل، الماهية معروضة للوجود، بان يكون الوجود صفة مُنضمّة إليها، زائدة عليها في الواقع، لا معنى للقول بالجعل البسيط، بل معناه ان الجعل البسيط، لمّا كان هو إبداع نفس الماهية، ونفس الماهية المُبدعة، هي مصداق حمل الموجود عليها، وجعل المحكي عنه، مُستلزم لصدق الحكاية، وجعل الحكاية، حكاية عن جعل المحكي عنه، كان الجعل البسيط، مُستلزماً لجعل الماهية موجودة، أي لصدق الحكاية، بجعل الماهية موجودة، فقوله وجعل الماهية موجودة، ليس إلا إفادة الوجود لها، ان أراد به، ان الحكاية بجعل الماهية موجودة، هي إفادة الوجود

لها، أي تصير الوجود، عارضـًا لها في نفس الأمر، مُنضافًا إليها في الواقع، فهو باطل.

وان أراد به ان الحكاية، بجعل الماهية موجودة، هي الحكاية، بان الجاعل افادها الوجود، فمُسلّم، لكن لا يلزم منه، إلا ان تكون هذه الحكاية، مسبوقة بالماهية، التي هي المصداق المحكي عنه، ضرورة سبق المصداق على الحكاية، والمُنتزع منه على المُنتزع، ونفس الماهية هي الفعلية، وليست الفعلية امراً زائداً على نفس الماهية، حتى يُردّد بين ان المسبوقية بنفس الماهية، اما مع اعتبار الفعلية، او بدون اعتبار الفعلية، فإن ما ليس له فعلية، ليس شيئًا، ولا ذاتًا، ولا ماهية.

فنقول: ان الحكاية بجعل الماهية موجودة، مسبوقة بنفس الماهية، التي هي الفعلية في الواقع، على تقدير القول بالجعل البسيط، ولا ضير فيه، ولا يمكن ان يقول بذلك أصحاب الجعل المؤلف، إذ يلزمهم ان يلتزموا على تقدير القول بذلك، بان الماهية ذات قبل الجعل، الذي اثره عندهم، كون الماهية معروضة للوجود في الواقع، مع انهم لا يقولون بذلك، وهذا هو الذي الزمهم المُحقّق بقوله، ولا يعلموا إلى اخره، ولا يلزم هذا، على أصحاب الجعل البسيط؛ لان اثر الجعل عندهم، نفس الماهية، لا كونها معروضة للوجود في الواقع، ونفس الماهية، التي هي اثر الجعل، سابقة على انتزاع معنى الوجود والحكاية، بجعلها موجودة، وهذا ليس باطلاً، بل هو الحق.

ولا يمكن للخصم القائل بالجعل المؤلف، ان يقول مثل هذا، وما ذكره من ان الفعلية، ان كانت من الجاعل، ففساده اظهر، إذا التزم، ان للماهية بعد تأثير الجاعل بسببه، مرتبة فعلية في الخارج، سوى الوجود، ومُتقدّمة على الوجود، شنيع جداً، إذ الفعلية هي نفس الماهية، التي هي بنفسها اثر الجاعل، وهي مصداق الوجود، الذي هو حكاية ذهنية عن نفس الماهية، ولا شك ان المصداق، مُقدّم على الحكاية الذهنية، فما توهمه، ناشيء من تخيل، ان الفعلية صفة عارضة للماهية في نفس الأمر، ولم يدر ان الفعلية، هي نفس الماهية، التي هي مصداق الوجود، واما الفعلية بالمعنى المصدري، فهي نفس الوجود.

وبهذا سقط ما توهم، من انا ننقل الكلام في هذه الفعلية، إلى اخر ما قال، فانه مبني على ان الفعلية، صفة عارضة للماهية، فتكون مسبوقة بفعلية أخرى، او قد عرفت، انه خيال فاسد.

وقد ظهر بما ذكرنا، انه ان اريد بالهوية في قول المُحقّق، الماهية الموجودة، أي الماهية التي هي مصداق الوجود، ومنشأ لانتزاع الصيرورة، أي التي هي ذات، وليست لا شيئًا، أي نفس الماهية التي هي اثر الجاعل بالجعل البسيط، وادعى تقدّمها، على كونها معروضة للعارض في نفس الأمر، أي عارض كان، تم كلام المُحقّق، ولا بحال، لمنع تقدّمها على ما يعرضها في نفس الأمر، ولا لتوهم، كون دعوى تقدّمها على عوارضها، مُخالفة لِما استقر عليه رأي المُحقّق، من ان ثبوت شيء لشيء، ليس فرعًا لثبوت المثبت له، فإن بثبوت شيء لشيء. نعم، ثبوت الذاتيات للذات، وثبوتها لنفسها، ولا يستقيم هناك

القول بالفرعية، فلا يصح الحكم الكلّي بالفرعية، بخلاف عروض العوارض للذات في الواقع، فلا شك في كونه فرعـًا للذات.

ولا يرد على المُحقّق، ان إفادة الوجود للشيء، التي اعترف بها كيف حالها، فإن إفادة الوجود، على تقدير القول بالجعل البسيط، ليس معناها جعل الماهية معروضة للوجود في الواقع، إذ لا عروض للوجود في الواقع، على تقدير القول بالجعل البسيط، وإنما على هذا التقدير، تقدّم المحكي عنه على الحكاية، ولا ضير فيه كما عرفت.

بقي الكلام في ان المُحقّق، قابل بكون الوجود عارضـًا في نفس الأمر للماهية، وكتبه مشحونة بذلك، وقد عرفت غير مرة، ان القول بعروض الوجود في نفس الأمر للماهية، غير مستقيم، على تقدير القول بالجعل البسيط، وعلى تقدير كون الوجود، عارضـًا للماهية في نفس الأمر، يلزم ان يتحقّق في نفس الأمر، جعل مؤلف بين الماهية والوجود، اثره عروض الوجود، ويكون ذلك بجعل مسبوق، بنفس الذات المعروضة، وتكون نفس الذات، اثر الجعل بسيط، وهذا ممّا لا قائل به.

والتحقيق: ان كلمات المُحقّق، وان كانت نصوصـًا، على ان الوجود عارض للماهية في نفس الأمر، لكن التحقّق عنده، انه ليس عارضـًا لها بالحقيقة، وان عدّه من عوارض الماهية، من قبيل عدّ الإنسانية من عوارض الإنسان.

قال في الحاشية القديمة: التحقيق انه ليس في الخارج مثلاً، إلا الماهية، من

دون ان يكون هناك، امر مُسمّى بالوجود، ثمّ العقل بضرب من التحليل، يُنتزع منه ذلك الأمر، ويضعه، ومصداق هذا الحكم ومطابقه، هو عين تلك الهوية، كما يُنتزع من زيد مثلاً الإنسانية، ويحكم بان الإنسانية ثابتة له، مع ان مصداق هذا الحكم ومطابقه، ليس إلا ذات زيد، ونسمي عليه الوجود في الذهن، انتهى.

وهذا صريح فيما ذكرنا، فتأمل، بقي الكلام فيما نقل المُصنّف عن المُحقّق في الحاشية، ومن هذا القبيل، جعل الموجود الذهني، موجوداً خارجياً، وبالعكس، سيتكلم عليه المُصنّف فيما يأتي، ونحن ان شاء الله تعالى، نبسط القول فيه هناك، ولقد ارخينا الزمام، حتى أفضى بنا الكلام إلى الإسهاب، صوناً للطلاب، عمّا اعترى أولي الألباب، من الإرتياب، والله الموفق للصواب.

**قوله: (ولذلك كان الأوّل، أصون للتّحفّظ، عن إسناد الكثرة في المعلول الأوّل، إلى الوحدة الحقّة).**

قال في الحاشية: قد أورد على الفلاسفة، لزوم استناد الكثرة إلى الواحد الحق، إذا المعلول الأول، تخيّل عند العقل، إلى جنس وفصل، فأجيب: بان العقل بعد التحليل، سبب التأشير إلى الفصل أولاً، ثمّ إلى الجنس باعتباره، والمُصنّف يقول في نسبته وتعليقاته، ان الفساد عائد؛ لان العقل أيضاً، يُحلّل الفصل إلى ماهية ووجود، إذ الوجود زائداً على الماهيات المُمكنة بأسرع، ولذا حكمت الحكمة، بان الوحدة مُختصّة بالباري الأول سبحانه، والماهية المُمكنة، إنما تتصف بالتأحّد والأتّحاد، دون الوحدة، قال رئيس الصناعة في

الشفا، كل مُمكن زوج تركيبي، فإذن استناد الكثرة إلى الواحد الحق لازم، ولا محيص عنه، إلا تحصيل حقيقة الجعل البسيط، وان اثر الفاعل نفس الماهية البسيطة الفصلية، ثمّ الماهية الجنسية البسيطة، والوجود يتبع ماهية الأثر، ثمّ ان تلك الطبيعة البسيطة، لم تخل عن شائبة الكثرة، على ما حُقّق في المتن سابقاً واتيا؛ لان هذه الماهية في نفسها من الجاعل، فلابدّ فيها من لحاظ شيء من شيء، وان لم يكن هناك ماهية أصلاً، فيلزم ملاحظة الكثرة من هذه الجهة، وأيضاً هي في نفسها غير وجودها، ومن حيث هي من الجاعل، مصداق حمل الوجود، فإذن قد لزمها المُتكثّر، من حيث انها في نفسها، شيء مُستّتبع لشيء، هو صفة، كما ان وجودها أيضاً يلزمه التكثّر، حيث ان حقيقته، كون الماهية وصيرورتها في الأعيان، او في الذهن، فإذن لا يقدر من شوائب التكثّر، إلا حيث تكون الماهية [مُتكثّرة] بنفسها، والوجود هو كون نفسه، لا كون شيء، وإنما ذلك في الواجب الواحد الحق تعالى، وطبيعة الإمكان بمعزل عن ذلك كلّه.

وقد تولى المُصنّف تحقيق هذه المعاني، وحاول بسطها في اصل الكتاب، سابقاً ولاحقاً، بما لا تحصّل فوقه، وبناءاً على هذا التحقيق، قال: اصون للتحفّظ، إذ التحفّظ من التكثّر في طبيعة الإمكان، غير مُمكن، بل هو شان المبدأ الحق (جل ذكره)، ولذلك عبّر عنه المُصنّف بالوحدة الحقّة، وهذه علوم لا تُستحّصل، كما قال المُصنّف في غير موضع من هذا الكتاب، إلا من يكون في نفسه، قوة طائشة للفلسفة، وضوء منضح للحكمة، والحمد لله رب العالمين، انتهى.

لا يخفى على من له ادنى مسألة، ووقوف على مسائل الفلسفة، ان في تركّب الماهية، من الجنس والفصل، مذاهب ثلاثة:

**الأول:** ان التركّب من الجنس والفصل، مُستلزم للتركّب من المادة والصورة، المُتغايرتين وجوداً في الخارج.

**الثاني:** ان التركّب من الجنس الفصل، منافٍ للتركّب من المادة والصورة، المُتغايرتين وجوداً في الخارج.

**الثالث:** ان التركّب من الجنس والفصل، والتركّب من المادة والصورة، قد يجتمعان وقد يتفارقان.

فعلى المذهب الأول: لا بدّ في جعل الماهية، المُركّبة من الجنس والفصل، من جعلين مُتغايرين في الواقع، احدهما جعل الجنس، الذي هو جعل المادة، والثاني جعل الفصل، الذي هو جعل الصورة.

والقائلون بهذا المذهب، لا يمكنهم القول: بكون المعلول الأول، ماهية مُركّبة من الجنس والفصل، فإن القول بكونه مُركّباً من الجنس والفصل، على هذا المذهب، هو القول بكونه مُركّباً من المادة والصورة، ولا يمكن على ما زعمت الفلاسفة، من ان الواحد، لا يصدر عنه إلا الواحد، ان يكون الصادر الأول من الواحد الحق (عز مجده)، مُركّباً من المادة والصورة، وبناءاً على هذا، نفوا كون الصادر الأول عنه سبحانه، هو الجسم، واثبتوا العقل، فانه لكونه بريئاً من المادة والصورة، هو المُتعيّن لان يصدر أولاً، عن الواحد الحق سبحانه، فالمعلول الأول عند أصحاب هذا المذهب، بسيط ذهناً وخارجاً، لا

ينحل عند العقل، إلى جنس وفصل، فلا يحتاجون إلى جواب، عن لزوم استناد الكثرة إلى الواحد الحق، من اجل ان المعلول الأول، ينحل عند العقل، إلى جنس وفصل.

وعلى المذهب الثاني: الماهية المُركّبة من الجنس والفصل، ليست مُركّبة حقيقة منهما، بل هي واحدة بسيطة في الواقع، والعقل يُنتزع منها مفهومين انتزاعيين، احدهما عام مبهم، والثاني خاص مُحصّل، فالمعلول الأول عند أصحاب هذا المذهب، حقيقة بسيطة واحدة، لا تركيب فيها في الواقع، وهي الصادر عن الحق الواحد سبحانه، وليس فيها في الواقع شيئان مُتغايران، جعلاً ووجداً، حتى يلزم استناد الكثرة إلى الواحد، واما المفهومان المُتغايران، المُرتسمان في العقل، بعد الإنتزاع والتحليل، فهما ليسا معلولاً أولاً، بل هما عرضان قائمان بالذهن، موجودان بوجودين، مجعولان بجعلين، ولا تمايز ولا تكثّر بينهما في الواقع، مع قطع النظر عن تحليل الذهن وانتزاعه، ولذا قالوا ان النوع والجنس والفصل، مُتّحدة بالذات، جعلاً ووجوداً، واما نسبة العقل للتأثير إلى الفصل أولاً، ثمّ إلى الجنس بعد التحليل، فليس معناها، ان في الواقع تأثيرين، احدهما في الفصل، والأخر بواسطته في الجنس، بل معناها ان العقل يُحلّل الماهية الوحدانية، إلى مفهومين: احدهما مُبهم، والأخر مُحصّل، ويحكم بان المبهم، لا يصلح للتأثر والتقرّر، ما لم يتحصّل، ولم يصير عين ذلك المُحصّل مثلاً، الخط موجود واحد، هو المقدار الطويل في جهة، بمعنى انه المقدار المُتحصّل مقداريته، بانه طول في جهة، لا ان هناك موجودين،

احدهما مقدار مُبهم، والثاني طول في جهة، فلحاظ الابهام والتحصّل، إنما من الإعتبارات الذهنية، ولا يوجب ذلك تكثّراً في الواقع، مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية، وهكذا الأمر في اتّحاد الجنس والفصل، على المذهب الثالث.

وبالجملة، فلا اشكال بلزوم استناد الكثرة، إلى الواحد الحق سبحانه، بهذا الوجه، بل الإشكال عليهم، بلزوم استناد الكثرة إلى الواحد الحق تعالى، هو ان الوجود عندهم، زائد على الماهية الإمكانية، وعارض لها في نفس الأمر، فاما ان يكون الصادر الأول، عن الواحد الحق (عز مجده)، نفس ماهية المعلول الأول فقط، لا وجودها، او يكون الصادر الأول عنه سبحانه، ماهيته ووجوده معـًا، والأول باطل على رأيهم؛ لان وجود المعلول الأول، اما ان لا يكون له تقرّر أصلاً، فلا يكون عارضـًا لماهية المعلول الأول في نفس الأمر، وهو خلاف مذهبهم، وأيضـًا على هذا التقدير، يكون لماهية المعلول الأول، تقرّر وثبوت من دون وجود، والفلاسفة يخيلون ذلك جداً، او يكون للوجود المعلول الأول أيضـًا تقرّر، فتقرّره اما نفس تقرّر ماهية المعلول الأول، او مغاير لتقرّر ماهية المعلول الأول، وعلى الثاني: اما ان يكون تقرّره مع تقرّر ماهية المعلول الأول، او مُتقدّمـًا عليه، وهذان باطلان، إذ على تقدير المعيّة، يلزم استناد الكثرة في مرتبة واحدة، إلى الواحد الحق تعالى، مع ان معية العارض والمعروض، بديهية البطلان.

فإن تقدّم المعروض على العارض، ضروري مُسلّم عندهم أيضـًا، وعلى

تقدّم تقرّر الوجود، على تقرّر الماهية، يكون الأمر أفحش، ولا يكون الصادر الأول، [هو] ماهية المعلول، بل وجودها السابق عليها، واما ان يكون تقرّره، متأخراً عن تقرّر ماهية المعلول الأول، وهذا أيضاً باطل، إذ تقرّر ماهية المعلول الأول، هو المصداق المحكي عنه بوجودها، فيكون صدق الوجود عليها في الواقع، مُتقدّماً على عروض الوجود لها في الواقع، فيكون عروض الوجود لها، لغواً في موجوديتها، فلا يكون هذا الوجود، الذي فرض عارضاً لها في نفس الأمر، وجوداً لها، وعلى الأول يكون تقرّر ماهية المعلول الأول، هو بعينه تقرّر وجودها، فيكون الوجود عينها، ولا يكون الوجود عارضاً لها في نفس الامر.

فيبطل ما ذهبوا إليه، من ان الوجود زائداً على الماهية الإمكانية، عارضاً لها في نفس الأمر، ولا محيص لهم عن هذا الإشكال، إلا بإنكار كون الوجود، زائداً على الماهية الإمكانية، عارضاً لها في نفس الأمر، واختيار ان نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، لا نسبة العارض إلى المعروض، وانه ليس في نفس الأمر، مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره، إلا نفس الماهية، وانه ليس بين الماهية والوجود، علاقة العروض والخلط في نفس الأمر.

وعلى هذا، فيبطل القول بالجعل المؤلف، إذ اثر الجعل المؤلف الواقعي، هو الإتصاف والخلط الواقعي، ولما لم يكن الوجود، عارضاً للماهية في الواقع، لا يكون بينه وبين الماهية، علاقة الإتصاف والخلط في الواقع، فيتعيّن القول بالجعل البسيط الذي ابتناءه، على القول بعينية الوجود للماهية، كما حقّقنا فيما سبق، وبيّنا مُفصّلاً مراراً.

إذا وعيت هذا، فاعلم ان كلام المُصنّف هاهنا في الكتاب، وفي الحاشية، لا يستحق ان يُسمّى كلامـًا، وإنما هو الفاظ، ليس تحتها معنى، اما كلامه في الكتاب، فلان قوله ولذلك كان الأول، اصون للتحفّظ، عن اسناد الكثرة في المعلول الأول، إلى الوحدة الحقّة، إنما يستقيم لو كان في الثاني- أي الجعل المؤلف- صيانة عن اسناد الكثرة في المعلول الأول، إلى الوحدة الحقة، وكان في الأول مزيد صيانة عنه، وليس الأمر كذلك، فانه على تقدير القول، بكون المعلول الأول موجوداً، بتعلّق الجعل المؤلف في نفس الأمر، لا محيد من القول، بان الصادر الأول شيئان مُتغايران، مُتحقّقان في نفس الأمر، احدهما ماهية المعلول الأول، والثاني وجودها العارض لها في نفس الأمر، الذي صيّر الجاعل، ماهية المعلول الأول، مُتّصفة به، معروضة له في نفس الأمر، ولا يمكن الصيانة عن اسناد الكثرة في المعلول الأول، إلى الوحدة الحقة، إلا بالقول بالجعل البسيط، واختيار كون الوجود عين الماهية.

واما كلامه في الحاشية، فلان تغاير الجنس والفصل، بحسب الجعل، إنما هو على مذهب من زعم، ان التركيب الذهني- أي التركّب من الجنس والفصل- مُلازم للتركيب الخارجي، أي التركيب في المادة والصورة، والمُتغايرتين بحسب الوجود، المُتمايزتين في الواقع بحسب التقرّر، وعلى ذلك المذهب، ليس المعلول الأول، مُركّبـًا من الجنس والفصل، وعلى المذهبين الاخرين، لا تمايز بين الجنس والفصل، جعلاً ووجوداً في نفس الأمر، وإنما المُتقرّر في الواقع، نفس الماهية الواحدة، وهي نفسها الجنس، وهي نفسها

الفصل، من دون تمايز في الواقع، مع قطع النظر عن تحليل الذهن، وملاحظته أصلاً، فليس على ذينك المذهبين، في المعلول الأول، اثنينية في الواقع، واما اثنينية الجنس والفصل في الذهن، بعد تحليله وانتزاعه، فليس هو صادراً أولاً، ومعلولاً أولاً.

فتمشية الكلام، في تغاير الجنس والفصل، للمعلول الأول، بحسب الصدور عن الوحدة الحقّة، كما وقع في الحاشية، ناشيء من الغفلة عن مذاهبهم.

واما قوله ان الفساد عائد؛ لان العقل يُحلّل الفصل، إلى ماهية ووجود، إذ الوجود زائد على الماهيات المُمكنة، فخلط بين إشكالين، لا تعلّق لاحدهما بالآخر، احدهما: الإشكال بان ماهية المعلول الأول، مُركّبة من الجنس والفصل، فيلزم استناد الكثرة إلى الوحدة الحقة، وثانيهما: الإشكال بان الوجود زائد على ماهية المعلول الأول، فيلزم استناد الكثرة – أي ماهيته ووجوده – إلى الوحدة الحقّة.

واما قوله ولا محيص عنه، إلا بتحصيل حقيقة الجعل البسيط، ففيه ان تحصيل حقيقة الجعل البسيط، لا يمكن على تقدير القول، بان الوجود زائد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، كما حقّقنا مراراً، فإذ هو قابل، بان الوجود زائد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، لم يتيسر له، تحصيل حقيقة الجعل البسيط، فلا محيص له عن الإشكال باعترافه، واما قوله وان اثر الفاعل، نفس الماهية البسيطة الفصلية، ثمّ الماهية الجنسية البسيطة، فلا يصح على مذهب من المذاهب الثلاثة، في تركيب الماهية من الجنس والفصل، فإن

من ذهب إلى ان التركيب من الجنس والفصل، مُستلزم للتركّب من المادة والصورة، لا يمكنه القول، بتركّب ماهية من الجنس والفصل، فاثر الفاعل عنده، على تقدير القول بالجعل، نفس ماهيته البسيطة، لا الماهية الفصلية، ولا الماهية الجنسية.

وأصحاب المذهبين الباقيين، لا يقولون بتغاير الجنس والفصل وجوداً، وتعدّدهما في الواقع، مع قطع النظر عن التحليل الذهني، حتى يكون اثر الفاعل، نفس الماهية البسيطة الجنسية، واما التحليل الذهني، فليس اثراً للفاعل في جعله، ماهية المعلول الأول، غاية الأمر ان الذهن يُنتزع منها معنى مُبهماً، هو الجنس، ومعنى مُحصّلاً هو الفصل، ويلاحظ ان ذلك المُبهم، يحصل بذلك المُحصّل، ولا يلزم من ذلك ان يكون، اثر الفاعل في جعله، ماهية المعلول الأول أولاً، نفس الماهية البسيطة الفصلية، ثمّ الماهية البسيطة الجنسية، ولو كان كذلك، لم يكن المعلول الأول معلولاً أولاً، بل يكون المعلول الأول، هي الماهية البسيطة الفصلية.

واما قوله والوجود يتبع ماهية الأثر، فإن أراد به ان الوجود بالمعنى المصدري، يُنتزع عن نفس ماهية الأثر، بان يكون مصداقه نفس ماهية الأثر، بلا زيادة امر عليها، كما الإنسانية تنتزع عن نفس ماهية الإنسان، بلا زيادة امر عليها، فهذا حق، لكنه يبطل كون الوجود زائداً على الماهيات، عارضاً لها في نفس الأمر، وان أراد به ان الوجود زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس الأمر، بعد تقرّرها من الجاعل، فهو باطل، إذ على هذا لا تكون نفس الماهية

المُتقرّرة، مصداقاً لحمل الوجود، بل يكون مصداقه الماهية، في مرتبة متأخرة عن التقرّر، وتلك المرتبة المتأخرة، ليست واجبة بالذات، بل تكون مجعولة في نفس الأمر، بعد مرتبة تقرّر الماهية، فعلّتها في الواقع.

اما نفس الماهية، فيكون الوجود على رأيه من لوازم الماهية، وهو باطل عنده، او جاعل الماهية، فيكون هناك جعلان في نفس الأمر، احدهما جعل بسيط، اثره نفس الماهية، والأخر جعل مؤلف، هو جعل الماهية معروضة للوجود، مُتّصفة به، وهذا أيضاً باطل عنده، وفي نفسه، وسيأتي ما يتعلّق بهذا المقام فيما بعد، ان شاء الله العزيز.

واما قوله ثمّ ان تلك الطبيعة البسيطة، لم يخل عن شائبة الكثرة، إلى قوله من تلك الجهة، فحاصله لا يزيد، على انه إذا صدر شيء، يكون هناك ملاحظة العلّة والمعلول، فيكون هناك ملاحظة كثرة، ولا يخفى ان هذا، لا يستلزم كثرة في نفس المعلول.

واما قوله وأيضاً هي في نفسها غير وجودها، إلى قوله بشيء هو صفة، ففي غاية السخافة، إذ على تقدير كون الوجود، صفة زائدة على الماهية، عارضة لها في نفس الأمر، لا يستقيم القول بالجعل البسيط، وكونها من حيث هي من الجاعل، مصداق حمل الوجود، ان أراد به ان حيثية انها من الجاعل، حيثية تقييدية، لمصداق حمل الوجود، فهذا باطل.

والمُصنّف أيضاً لا يقول بذلك، وان أراد به ان تلك الحيثية تعليلية، لصدق حمل الوجود، كما هو مذهبه، فعلى تقدير صحته، لا يلزم من كون الماهية

المُمكنة، من حيث هي من الجاعل حيثية تعليلية، مصداقًا للوجود، وان لا تكون نفس الماهية، بلا زيادة أمر عليها، مصداقًا للوجود، حتى يلزم التكثّر فيها، ولو لزم التكثّر من الإعتبارات العقلية، لزم التكثّر في الوحدة الحقة، أي الذات الاحدية الحقة أيضًا.

وقد عرفت فيما سبق غير مرة، ان نسبة الوجود إلى الماهية الإمكانية أيضًا، نسبة الإنسانية إلى ماهية الإنسان، وليس الوجود من العوارض التابعة للماهية، كما ان الإنسانية، ليست من العوارض التابعة لماهية الإنسان، فقوله فإذن قد لزمها التكثّر، من حيث انها في نفسها، شيء مُستّتبع لشيء، هو صفة مبني على تخيّله، ان الوجود صفة زائدة على الماهية، عارضة له، او ان الماهية مُستّتبعة لتلك الصفة، وكذا قوله ووجودها أيضًا يلزمه التكثّر، حيث ان حقيقة كون الماهية، وصيرورتها في الأعيان، او في الذهن، ناشيء عن توهم، ان كون الماهية، امر زائد على نفس الماهية، عارض لها، وقد عرفت بطلان ذلك مراراً، وايقنت ان القول، بكون كون الماهية زائداً عليها، عارضًا لها، لا يستقيم على تقدير القول بالجعل البسيط.

واما قوله والوجود هو كون نفسه، لا كون شيء من المُهملات، التي لا يكاد تصدر، عمّن رُزق فهمًا، فانه ان أراد بالوجود الموجودية المصدرية، فهو لا يصلح التقرّر بنفسه في الأعيان، فضلاً عن ان يكون هو كون نفسه، بل لا بدّ له من منشأ، تقرّر في الواقع، بكون الوجود عبارة عن كون ذلك المنشأ، فيكون الوجود الواجبي أيضًا، عبارة عن كون شيء، هو الحقيقة الحقّة، الواجبة

المُتقرّرة بنفسها، لا كون نفسه، وكيف يتوهم ذو تحصّل، ان الحقيقة الحقة الواجبة، هي الموجودية المصّدرية، التي هي من الإعتبارات العقلية، والمُصنّف نفسه يقول، فيما يأتي منه في هذا الكتاب، في مبحث عينية الوجود للواجب سبحانه، ولسنا نعني بذلك، ان الواجب له وجودان خاص، هذا المُطلق الفطري، ولا انه فرد من افراد هذا المُطلق الإنتزاعي الفطري الكنه، وكيف يذهب إليه ذو تحصّل، من أبناء الحقيقة، واولياء الحكمة، أيتصوّر ان تكون ذات الذوات، وأصل الحقائق، وتتنوّع الإنيّات امراً إعتبارياً، انتهى بألفاظه.

وان أراد بالوجود، منشأ انتزاع الموجودية المصدرية، ومصداق حملها، فليس حقيقته في الماهيات المُمكنة، صيرورة الماهية في الأعيان او في الذهن، وفي الواجب كون نفسه، بل هو نفس الماهية المُتقرّرة، بجعل الجاعل في المُمكنات، ونفس الحقيقة الحقّة في الواجب.

وبالجملة، فهذه الكلمات عند اللبيب، من المُضحكات الأعاجيب، فهي أحرى بان تؤثر للسخر، من ان تؤثر للفخر، والله مؤتي الحكمة، وولي العصمة.

## (٣) شكوك وإزاحات

**قوله: (لعلّك تقول: ليس من المُتحقّق: أنّ سلب الشيء عن نفسه، إنّما يمتنع مُطلقاً، إذا كان وجود الشيء، عين ماهيّته، فلم يتصوّر عدمه أصلاً. وأمّا في الماهيّات المُمكنة، فإنّما مع اعتبار الوجود فقط، إذ يصحّ سلب المعدوم عن نفسه، فضلاً عن الذّاتيّات. وربّما تصدق السّالبة بانتفاء موضوعها، وذات**

**المُمكن، لا تأبى العدم، ولذلك لم يكن شيء من المُمكنات، هو هو لذاته).**

هذا اول الشكوك، وهو إيراد على قوله فيما سبق، ثمّ الجعل المؤلف، لا يتوسط بين الشيء وبين نفسه، كقولنا الإنسان إنسان، ولا بينه وبين شيء من ذاتياته، كقولنا الإنسان حيوان، وتقريره: ان المعدوم، يجوز ان يُسلب عنه كل شيء، وكل مفهوم، حتى نفسه وذاتياته، والماهيات المُمكنة كلّها، يجوز انعدامها؛ لإمكانها بالذات، فيمكن سلب نفسها وذاتياتها، وإمكان احد النقيضين، يستلزم إمكان النقيض الأخر، فيكون ثبوت نفسها لها، وثبوت ذاتياتها لها مُمكناً، وكل مُمكن محتاج في تحقّقه إلى علّة، فيكون ثبوت نفسها لها، وذاتياتها لها، مُحتاجاً في تحقّقه إلى علّة، فيكون مُعلّلاً، فيكف يستقيم عدم تخلّل الجعل المؤلف، بين الشيء ونفسه، وبينه وبين ذاتياته.

وهذه المُقدّمات جليّة يقيّنية، مُجمع عليها، فاحفظها، لتقف على حال ما يقول المُصنّف، في إزاحة هذا الشك، إنما يمتنع إذا كان وجود الشيء عين ماهيته، فلم يتصور عدمه أصلاً، هذا مبني على تخيل، ان عينية الوجود لشيء، يستلزم وجوبه بالذات، وليس الأمر كذلك.

فأنه ان عنى بعينية الوجود لشيء، كونه نفس هذا المعنى المصدري الإعتباري، فعينية الوجود بهذا المعنى، شيء يستلزم كون ذلك الشيء، إعتبارياً عقلياً لا كونه واجباً بالذات.

وان عنى بها كون حقيقة الشيء بما هي هي، بلا زيادة امر ما عليها، وبلا انضياف صفة ما إليها، مصداقاً ومطابقاً لهذا المعنى المصدري، فالعينية بهذا

المعنى أيضـاً، لا تستلزم الوجوب بالذات، كيف وإذا كـان نفـس حقيقـة الشـيء، مصداقـًا للوجود، فإمكانها إمكـان مصـداق الوجـود، وليّسـيتها ليّسـيته، وبطلانهـا بطلانه. وقد عرفت غير مرة، ان الحقيقة المُمكنـة، نفسـها مصـداق الوجـود، بـلا زيادة امر ما عليها، وان المُصنّف نفسه مُعترف بهذا، وقد نصّ فيما سبق، علـى ان نسبة الوجـود إلـى الماهيـة، نسـبة الإنسـانية إلـى الإنسـان، فـالقول بـان مصـداق الوجود ليس عين الماهيـة المُمكنـة، كـالقول بـان مصـداق الإنسـانية، لـيس عـين ماهية الإنسان.

والعجـب انـه أضـاع عمـره، في ادعـاء تحصـيل معنـى الجعـل البسـيط، ولـم يتفطّن بان القول بالجعل البسيط، لا يستقيم، إلا إذا قبل بعينيـة الوجـود للماهيـة، كما عرفت مراراً، واما فرقه بين صدق الوجود على الماهية، وبـين صـدق نفسـها وذاتياتها عليها، بان صدق الوجـود عليهـا بحيثيـة تعليليـة، بخـلاف صـدق نفسـها وذاتياتها عليها، فقد ابطلناه فيما سبق. وسنعود إلى ابطالـه عـن قريـب ان شـاء الله العزيز.

فكان الأجدر به ان يقول: ان سلب الشيء عن نفسه، إنمـا يمتنـع مُطلقـاً، إذا كان الشيء واجبـًا بالذات، إلى اخر ما قال، إذ يصـح سـلب المعـدوم عـن نفسـه، فضلاً عن الذاتيات.

قال في الحاشية: أي فضلاً عـن سـلب الـذاتيات المعدومـة عنـه، وهـو تعليـل الحكم، بان سلب الشيء عن نفسه، فيما لـم يكـن وجوده عين ماهيته، غيـر مُمتنـع على الإطلاق، من غير تقييد أصلاً، بـل إنمـا يمتنـع، إذا لـوحظ مـع قيـد الوجـود،

على ما في قوله، بل إنما يمتنع مع اعتبار الوجود فقط، فإن سلب المعدوم عن نفسه، فضلاً عن سلب ذاتياته عنه، صحيح، فما لم يحظ الشيء باعتبار الوجود، لم يكن الوجود ثابتاً له بهذا اللحاظ، وكان مسلوباً عنه بحسب هذا اللحاظ، إذ لا واسطة بين الثبوت والسلب، والعدم وسلب الوجود، فكان سلبه عن نفسه صحيحاً.

ثمّ لا بد من اخذ القضية سالبة بسيطة، لا موجبة معدولة، ولا موجبة سالبة المحمول، وإلا لزم اعتبار الوجود في الموضوع، فلذلك قال: وربما تصدق السالبة بانتفاء موضوعها، تبياناً لإجمال سلب المعدوم عن نفسه، وليس المراد بصدق السالبة بانتفاء موضوعها، صدقها في الفرد المعدوم، من افراد الموضوع، دون الموجبة، على ما يظنه المُتفلّسفون، وتبعهم المتأخرون، فإن ذلك وهم ساقط، لتشارك الموجبة والسالبة في الموضوع، وافراده، بل إنما رام بذلك، صدق السالبة في الموضوع الموجود، لا من حيث الوجود، دون الموجبة، على ما نريده في مباحث الحمل، وسنقرع سمعك ان شاء الله تعالى.

فإن كل مُمكن فرض، وان صدق انه ليس عرواً، عن مطلق الوجود أصلاً، إذ له نحو ما من الوجود، ازلاً وأبداً، ولا اقل من الإرتسام في الأذهان العالية، لكن مُطلق الوجود، ليس ضروري الثبوت لذاته، وذاته لا تأبى سلب الوجود المُطلق عنه، فالعدم المُطلق من احواله المُمكنة، وان لم يكتنفه، فيصح اخذه، لا باعتبار الوجود، فيصح سلبه عن نفسه من تلك الحيثية، عقداً سلبياً، لا عقد إيجاب سلب المحمول.

ولتحقيق هذه الدقيقة، ربما يعتري المُتوهم، ان شيئًا من الأشياء، لا يمكن ان يؤخذ، من حيث سلب الوجود المُطلق، لكونه مُختصّاً بمطلق الوجود، أي بعدم انسلاخه عن نحو ما، من انحاء الوجود قطعًا، قال وذات المُمكن، لا يأبى العدم، لتنعقد عقدة التشّكيك، فيحوج إلى الإزاحة انتهى.

انت تعلم ان هذا كلّه، تطويل بلا طائل، فإن حاصل الشك، هو ان ثبوت الماهية المُمكنة، وذاتياتها لنفسها، وصدق حملها على نفسها، اما ان يكون واجبًا بالذات، او مُمكناً بالذات، والأول باطل؛ لأنه لو كان واجبًا بالذات، كانت الماهية نفسها واجبة بالذات، وإلا لامكن عدمها، فامكن عدم ثبوتها لنفسه، فلا يكون ثبوتها لنفسها واجبًا بالذات، فتعين الثاني، فلا بدّ له من علّة، فيكون مُعلّلاً، ولا يضر ذلك، عدم تعري مُمكن ما، عن نحو من الوجود؛ لان عدم انسلاخه، عن نحو من انحاء الوجود، ليس واجبًا بالذات، بل هو مُعلّل، فيكون ثبوته او ثبوت ذاتياته له، المُتفرّع على وجوده، او المُستلزم لوجوده، أيضًا مُعلّلاً. وهذا القدر كاف، لانعقاد عقدة التشّكيك.

فاما ما ارتكبه المُصنّف، من ان سلب الشيء عن نفسه، فيما لم يكن وجوده عين ماهيته، إنما يمتنع، إذا لوحظ مع قيد الوجود، وان ما لم يلحظ الشيء باعتبار الوجود، لم يكن الوجود ثابتًا له، في هذا اللحاظ، وكان مسلوبًا عنه، بحسب هذا اللحاظ، إذ لا واسطة بين الثبوت والسلب، فهذا ليس تحته معنى، فإن صدق حمل الشيء على نفسه، منوط بتحقّقه في الواقع، لا بكونه ملاحظًا مع قيد الوجود، حتى إذا لم يلاحظه الذهن، مع قيد الوجود، كان مسلوبًا عن

نفسه، إذ لحاظ الذهن واعتباره، لغو في صدق الصوادق، وكذب الكواذب، وليس صدق الصوادق وكذب الكواذب، منوطا بلحاظ الذهن واعتباره.

وقوله وليس المراد بصدق السالبة بانتفاء موضوعها، صدقها في الفرد المعدوم من افراد الموضوع، دون الموجبة، ليس تحته طائل، فإن السالبة تصدق في الأفراد المعدومة، كقولنا لا شيء من العنقاء بعنقاء، ولا شيء من العنقاء بحيوان، قضيتين خارجيتين، ولا ينافي صدق السالبة، بانتفاء الموضوع، تشارك الموجبة والسالبة في الموضوع وافراده.

نعم، إذا صدقت السالبة بانتفاء موضوعها، كذبت الموجبة التي هي نقيضها، فلانه ضرورة، يُرام بصدق السالبة بانتفاء موضوعها، صدق السالبة في الموضوع الموجود، لا من حيث الوجود.

واما قوله فإن كل مُمكن فرض، وان صدق انه ليس عرواً عن مطلق الوجود أصلاً، إذ له نحو من الوجود ازلاً وابداً، فإنما يصحّ لو ثبت، ان كل فرد يُفرض -من نوع مادي او مُجرّد- من المقولات العشر، موجود في الواقع، ولعلّه استهواه ما قال المُحقّق الدواني، وغيره من المُحقّقين، انه ما من مفهوم، إلا وهو موجود في نفس الأمر، ضرورة انه يصحّ ان يحكم عليه، بأحكام إيجابية صادقة، واقلّها المفهومية، ولا يلزم من هذا، ان يكون كل فرد من افراد الأنواع، بتشخّصه وتعيّنه، وعوارضه المادية الشخصية، موجوداً في الواقع، حتى لا يصدق سلب نفسه وذاتياته عنه، بانتفائه في الواقع، وإنما يلزم منه ان يكون، كل مفهوم موجوداً في نفس الأمر، ولا يجب ان يكون كل مُمكن، من الأشخاص

المادية المعدومة موجوداً، إذ لا يجب ان يكون كل شخص مادي مُمكن، بما هو كذلك، مفهوماً حاصلاً في ذهن من الأذهان، وكيف يدعي ان كل ما يمكن إمكاناً ذاتياً، من افراد أنواع الاجسام، والكميات والكيفيات المحسوسة وغيرها، موجود بأشخاصها وتعيناتها المادية، في الاذهان او الاعيان.

بهذا سقط ما قال، ولا اقل من الارتسام في الاذهان العالية، إذ لا إمكان لارتسام جميع الأشخاص المادية، المُمكنة للأنواع المادية، من أي جنس كانت في الاذهان العالية، وكيف يذهب وهم عاقل، إلى ان جميع اشخاص العنقاء، مُتعيّناتها وعوارضها المادية، موجودة في الاذهان العالية، وتغتذّى هناك وتنمو، وتطير وتبيض وتفرخ، وان جميع الافراد المُمكنة، لجميع الأنواع المُمكنة، تشخّصاتها المُمكنة لها، موجودة في تلك الاذهان.

وما ذهب إليه الفلاسفة، من ارتسام جميع المفهومات في الاذهان العالية، ليس معناه ان جميع الأفراد الشخصية المُمكنة، لجميع الأنواع المُمكنة، المادية والمجّردة، بتعيناتها الشخصية، مُرّتسمة في الاذهان العالية، وإنما يعنون، ان المفهومات الكلّية باسرها، مُرتسمة فيها، ولا ريب في ان المفهومات الكلّية، المُرتسمة فيها، ليست افراداً شخصية، مُمكنة للأنواع المادية.

وبالجملة فلا سبيل إلى دعوى، ان مُمكناً ما، ليس معدوماً أصلاً، وان كل مُمكن موجود.

واما قوله فالعدم المطلق، من احواله المُمكنة، فمّما يفضي منه العجب، فإن المُصنّف ضيع شطراً من عمره، في تكرير الجهر، بان العدم هو محض

الانتفاء، لا شيء يُعبّر عنه بالانتفاء، فكيف يظن انه من أحوال المُمكن، وان اخذ العدم من حيث انه ثابت، حتى يصح عدّه من الاحوال، فهو ليس عدماً مُطلقاً، ولا يصح عدّه من الأحوال، إلا إذا كان ما يجعل، هو من احواله موجوداً، فلا يصح قوله وان لم يلتفته، فإن ما ليس موجوداً أصلاً، ليس له حال أصلاً، وما له حال، فهو بكيفيته.

بقي هاهنا كلام، في صحة سلب المعدوم عن نفسه، فقد قال الصدر المُعاصر للمُحقّق الدواني، مُعترضاً على شارح التجريد، حيث قال: ان الإنسان إذا كان معدوماً، فيصدق ليس الإنسان انساناً، ان صدق ليس الإنسان انساناً غير مُسلّم، إذ غاية ما لزم، من كون المعدوم مسلوباً عنه نفسه، ان يصدق قولنا ليس المعدوم إنساناً، لا ان يصدق ليس الإنسان إنساناً.

فأجاب عنه المُحقّق: بانه إذا لم يكن الإنسان موجوداً، لم يصدق الإنسان إنسان، إذ صدق الموجبة، يستدعي وجود الموضوع، فيصدق السالبة، وهي ليس الإنسان إنساناً.

فاعترض عليه الغياث المنصور، بان الإنسان إذا لم يكن موجوداً، كان معدوماً ولا شيئاً، ولا يكون حينئذٍ إنساناً، إذ لا تمايز بين المعدومات، حتى يكون بعضها إنساناً، وبعضها نوعاً اخر، ولمّا لم يكن المعدوم انساناً، لم يتناول الإنسان له، ولم يصدق سلب الأمور الثبوتية عن الإنسان، بناءاً على انتفاء الموضوع، وانما يصدق سلب الأمور الثبوتية عن المعدوم واللاشيء، ليصدق ليس المعدوم انساناً، ولا يصدق ليس الإنسان انساناً.

فمنشأ الاشتباه، توهم شمول الإنسان، الإنسان المعدوم، وحسبان صحة جعله عنواناً له، وهذا اعجب عجاب، فإن معنى كون المعدوم مسلوباً عنه، نفس ليس، لأنه إذا لم يوجد الإنسان، فهو ليس بإنسان، وهو بعينه صدق، ان ليس الإنسان انساناً، ولو لم يصدق قولنا: الإنسان انساناً، حين لم يوجد الإنسان، صدق قولنا: الإنسان إنسان، ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين، مع ان صدق الموجبة، يستدعي وجود الموضوع، وهذا ما افاده المُحقّق، وما ذكره هذا القائل، لا يمس شيئاً من هذه المُقدّمات، ولا يشترط في صدق السالبة، صدق عنوان موضوعها على افراده، في نفس الأمر، بل قد يكون صدقها، بانتفاء صدق العنوان، ومنشأ الغلط، توهم ان عقد الوضع في السالبة المحصورة، والمُهملة، يستدعي وجود الموضوع، وستعرف بطلان هذا الوهم، ان شاء الله العزيز.

وما توهم هذا القائل، في بعض مقالاته، ان صدق الشيء على نفسه، لا يتوقف على وجوده، فإن ما هو مُمتنع الوجود، ذهناً وخارجاً، كشريك الباري، يصدق على نفسه، فإن الماهية من حيث هي، ليس إلا هي، وان كانت غير موجودة في هذه المرتبة، انتهى.

فإن أراد به ان صدق الشيء على نفسه، ليس مُتوقّفاً على وجوده، ومتأخراً عنه، فهو ان كان حقاً، لا يجد به نفعاً، إذ لا يلزم من النفي، توقف صدق الشيء على نفسه، على وجوده، وتأخره عنه، فإن صدق الشيء على نفسه، وان لم يكن مُتوقّفاً على وجوده، متاخراً عنه، لكنه يستلزمه قطعاً، فإن صدق الموجبة، لا

يتصور بدون وجود الموضوع، مع ان نفي صدق الشيء على نفسه، على وجوده، لا يستقيم على رأي هذا القائل، فانه يزعم ان وجود الماهية، مُقدّم على فعليتها، ولا شك ان فعلية الماهية، هي مصداق صدقها على نفسها، فيكون وجود الماهية، مُقدّماً على صدقها، على نفسها قطعاً، وان أراد به ان صدق الشيء على نفسه، لا يتوقف على وجوده، ولا يستلزمه أيضاً، كما هو مُقتضى قوله، فإن ما هو مُمتنع الوجود ذهناً وخارجاً، كشريك الباري، يصدق على نفسه. فذلك باطل بالضرورة العقلية، فإن المعدوم المحض ذهناً وخارجاً، ليس شيئاً وذاتاً، حتى يصدق على نفسه، ولو كان المعدوم ذهناً وخارجاً، يصدق على نفسه، كان بعض المعدومات إنساناً، وبعضها شريك الباري، وبعضها اجتماع النقيضين، وبعضها ارتفاع النقيضين، إلى غير ذلك، فتكون المعدومات مُتمايزة، فيبطل ما نقلناه عنه انفاً، من انه لا تمايز بين المعدومات، حتى يكون بعضها انساناً، وبعضها نوع اخر.

وعلى هذا، كيف لا يكون المعدوم انساناً، وكيف لا يتناوله الإنسان، وكيف لا يكون الإنسان، شاملاً للإنسان المعدوم، وكيف لا يصح جعل الإنسان، عنواناً للإنسان المعدوم.

واما قوله فإن ما هو مُمتنع الوجود ذهناً وخارجاً، كشريك الباري، يصدق على نفسه، فمن اعجب العجائب، فانه ان أراد بشريك الباري، مفهومه المُتصوّر، فهو مُمكن، موجود ذهني، لا حِجر في صدقه على نفسه، كما لا حِجر في صدق سائر الموجودات الذهنية على نفسها، وان أراد به مُعنّونه، فهو مُمتنع

ذهناً وخارجاً، لا يصدق على شيء، ولا يصدق عليه شيء، وهذا ظاهر غاية الظهور، ولكن من لم يجعل له نوراً، فما له من نور.

والعجب ان المُصنّف، ذهب إلى ان عقد الوضع، في القضايا المحصورة والمهملة، تركيب تقييدي، فيه إشارة إلى تركيب خبري، وإلى انه يلزم وجود موضوع السالبة المحصورة، من جهة إيجاب لازم، قد اشير إليه في تركيب عقد الوضع، كما سيأتي، ومع ذلك يجوز سلب الشيء عن نفسه، فهو يجوز سلبه عن نفسه، مع التزام وجوده، وهذا كلّه آفة السطحية، وسيأتي الكلام على ما ذهب إليه في مقامه، ان شاء الله تعالى.

**قوله: (وكان هو المطلق، هو المبدأ الأوّل وحده، وفي الأسماء الإلهيّة: (يا هو، يا من هو، يا من لا هو إلّا هو)، فكيف يستقيم عدم تخلّل الجعل، بين الشيء ونفسه، وبينه وبين ذاتيّاته).**

قال في الحاشية: ادخال أداة التعريف على هو، تنصيص على انه اسم مُستقل برأسه، لا رابطة ولا ضمير عائد، ولذلك اخذه بعض رؤساء الفلاسفة الإسلامية، على انه مبتدأ، خبره الله [عز وجل]، في قول اصدق القائلين جل ذكره: (قل هو الله أحد)، انتهى.

اعلم ان المفسرين، ذكروا في تفسير هذه الآية الكريمة، وجوها:

**احدها:** انه كناية عن اسم الله [عز وجل]، فهو مبتدأ، والله [عز وجل] خبره، ويجوز في قوله (احد)، ما يجوز في قولك: زيد اخوك قائم.

**والثاني:** ان هو، ضمير الشأن، والله [عز وجل] مبتدأ، و(احد) خبره.

**والثالث:** ما قال الزجّاج، ان تقدير هذه الآية، ان هذا الذي سئلتم عنه، هو الله [عز وجل]، فما قال بعض رؤساء الفلاسفة الإسلامية، موافق للتفسير الأول، ولا يلزم منه جواز ادخال أداة التعريف عليه، بل لا بد لتصحيح ادخال أداة التعريف عليه، من سند من اهل العربية، الذين يوثق بهم، كما لا بد لإثبات كونه اسماً مُستقلاً برأسه، لا رابطة ولا ضمير، عائداً من سند كذلك.

**قوله: (ثمّ أما وضعت من قبل، أنّ الوجود خارج عن الماهيّات المُمكنة، نسبته إليها، نسبة اللّواحق، فكيف تجعل مصداق حمل الموجود، على ذات المُمكن، نفس ماهيّته، وهل هي إلّا شاكلة الماهيّة، بالقياس إلى ما يدخل فيها، على أنّ الوجود بالنّسبة إلى الممكنات، لا يكون على شاكلة لوازم الماهيّة أيضاً).**

قال في الحاشية: هذا الشك، إنما يتوجه على ما قال في السياقة، من ان الجعل مُتعلّق بنفس الماهية، فيستتبع خلط الماهية والوجود، وصدق حمل الوجود، لا باستئناف جعل جديد، فلا يتعلّق ذلك الجعل في مرتبة متأخرة، بناءاً على ما استنار في التلويح الاستناري، من ان مصداق حمل الوجود، نفس الماهية الواقعة في ظرف الوجود، والمراد من قوله من قبل، ما ذكره سابقاً، في فصل زيادة الوجود على الماهيات المُمكنة، انتهى.

الظاهر ان هذا الشك، متوجّه على ما ذكر في أوائل التلويح الاستناري، من ان مصداق حمل الوجود، ومطابق الحكم به، هو نفس الماهية، لا امر زائد يقوم بها، وحاصل هذا الشك، هو ما ذكر في التلويح الاستناري بقوله، فإن اوهم ان

الأمر، إذا قد اشبه حمل الذاتيات، من حيث ان مصداق الحمل، مطابق الحكم هناك، ليس إلا نفس ذات الموضوع، والوجود من العرضيات اللاحقة.

وحاصل الجواب الذي سنذكره، هو ما ذكره في التلويح الاستناري بقوله، قيل ينفصل عن ذلك، إلى اخر ما قال، وخلاصته: ان مصداق حمل الذاتيات، نفس الماهية بما هي هي، ومصداق حمل الوجود، نفس الماهية، من حيث الاستناد إلى الجاعل، حيثية تعليلية، فتوجه الشك إلى ما ذكرنا في السياقة، كما قال في الحاشية، خلاف الظاهر، ولو كان الشك متوجهاً على ما قال في السياقة، كان الأجدر الأظهر، في تقرير الشك ان يقال: مصداق حمل الوجود، لمّا كان هو نفس الماهية، لا امر زائد يقوم بها، يكون جعل الماهية، هو جعل الوجود، وإذ لا معنى لجعل الوجود والخلط، إلا جعل مصداقه، فلا يصح القول، بكون جعل الماهية، مُستّتبعاً لجعل الموجودية، وخلط الماهية والوجود، وسينكشف جلية الحال عن قريب، ان شاء الله العزيز.

**قوله: (ثمّ تحصيل سبق الماهيّة على الوجود، عسر على القريحة).**

وهذا ثالث الشكوك، وهو إيراد على قوله فيما سبق، فإن تقرّر الماهية وفعليتها، وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود، إلا في اعتبار العقل، إلا انها مُستّتبعة للموجودية، والموجودية مسبوقة بها، ووجه التعسّر، في تحصيل سبق الماهية على الوجود، انه ليس للماهية في نفس الأمر، مرتبة لا تكون فيها مصداقاً للموجودية، ويكون بعدها مصداقاً لها، فإن مصداق الوجود هي نفس الماهية، بلا زيادة امر عليها، فلا يُتصور سبقها عليه، وسيأتي تحقيق ذلك، حيث يذكر

المُصنّف سبق الماهية على الوجود، ان شاء الله العزيز.

**قوله: (فيزاح: بأنّ خلط الذّات والذّاتيّات، لا يكون بمقتض أو اقتضاء).**

قال في الحاشية: ازاح الشك الأول، أولاً: بإقامته البرهان على نقيض ما ادعاه المُشكّك، على سبيل المعارضة، ليعلم ان كلام المُشكّك، مُغالطة مصادمة للبرهان. وثانياً: على سبيل الحل، بتعيين موضع السفسطة، وتبيين ان الغلط، نشأ من اخذ ما بالغرض، مكان ما بالذات، اما المعارضة البرهانية، فهي قوله خلط الذات والذاتيات، إلى قوله فقولنا الإنسان إلى اخره، واما الإزاحة الحلّية، فهي قوله فقولنا إلى اخره، فقوله بمقتض، يعني به العلّة الخارجة عن الذات، وقوله او اقتضاء، يعني به علية الذات لذلك الخلط، وكذلك قوله فاما من تلقاء مقتض، كما في العوارض الغير اللازمة، وقوله واقتضاء من تلقاء جوهر الماهية، كما في لوازم الماهية، انتهى.

اعلم ان من نفى مجعولية ثبوت الذات والذاتيات، لنفس الذات، علل نفيها، بانحفاظ الخلط في مرتبة الماهية، من حيث هي هي، ودخول الذاتيات في قوامها، فعارضه المُشكّك، بان صحة سلب الشيء عن نفسه، يستوجب ان تكون هوية لنفسه، وثبوت الذاتيات له، لكونه رابطاً إيجابياً، فرعاً على وجوده، فيكون ثبوته لنفسه، وثبوت ذاتياته له، مُمكناً مُحتاجاً إلى جاعل، فيكون مجعولاً.

فأجاب المُصنّف من معارضته بوجهين:

**أولهما:** إقامة البرهان، على عدم إحتياج خلط الذات، بنفسها وبذاتياتها، إلى جاعل وجعل.

**والثاني:** مبين ان الشك، إنما نشأ من اخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات، فثبوت الذات وذاتياتها لنفسها، إنما يستدعي بالذات، تقرّر الموضوع، من جهة استدعاء، مطلق طبيعة الربط الإيجابي، لا من جهة خصوصية حاشيته، أي الموضوع والمحمول، واستدعاء هذا الخلط، مجعولية الموضوع، إنما هو من جهة ان تقرّر الموضوع، لا يمكن إلا بجعله، فهذا الخلط لا يتوقف على مجعولية الماهية، إلا بالعرض وبالاتفاق والمُشكّك، حيث انه مُحتاج إلى الجعل بالذات، ولم يفرق بين ما بالذات، وبين ما بالعرض والإتفاق، هذا خلاصة مرامه، وسيعلم عن قريب ما كلامه.

**قوله: (أليس النّظر إلى الماهيّة، من حيث هي، غير مُمكن الانسلاخ، عن أن يكون بينه لحاظ ذاتيّاتها. وأمّا ما يلحق، فإمّا من تلقاء مقتض، أو باقتضاء من تلقاء جوهر الماهيّة، فقولنا: (الإنسان إنسان أو حيوان)).**

قال في الحاشية: فضلاً عن إمكان الانسلاخ، عن لزوم لحاظ الذاتيات في تلك الملاحظة، فلا يتصور استناد الخلط إلى علّة، او علّية أصلاً، وبعد ذلك يقول في إزاحة الشك، على سبيل الحل، ان صدق سلب مفهوم ما، عن شيء، من حيث هو، إنما يحوج صدق حمله عليه إيجاباً، إلى مقتض او اقتضاء، لو كان صدق ذلك السلب، من جهة ان الموضوع، بحيث لو لوحظ بنفس ذاته من حيث هو هو، لم يمتنع بالنظر إلى ذلك، ان تنسلخ ذاته عن المحمول، لا إذا كان إمكان صدق سلب، من جهة بطلان ذات الموضوع؛ لأنه ليس ممّا له ذات، ومن البين ان صحة سلب المعدوم عن نفسه، او ما يعتبر ذاتياً له عنه، إنما هي

من الجهة الأخيرة، لا من جهة المفارقة، بالنظر إلى ذات الموضوع من حيث [هو هو]، وهذه الإزاحة جليّة بعد المعارضة البرهانية، غير ما ذكر في المتن من الوجهين، على تقدير التنزل عنهما، انتهى.

فالمُصنّف ذكر لإزاحة الشك، وجوها ثلاثة:

**أولها:** المعارضة بالإستدلال، على عدم مجعولية ثبوت الذات والذاتيات لنفسها، بان النظر إلى الماهية، من حيث هي هي، لحاظ ذاتياتها، فلا يكون ثبوتها، وثبوت ذاتياتها لنفسها مجعولاً، وانت تعلم ان هذا الإستدلال في غاية السخافة، فإن عدم إمكان انسلاخ النظر إلى الماهية، عن لحاظ ذاتياتها، بل كون النظر إلى الماهية، هو النظر إلى ذاتياتها، لا يستلزم ان يكون ثبوت الذات وذاتياتها لنفسها، واجباً بالذات، مُستغنياً عن الجعل مطلقاً، حتى لا يكون مجعولاً أصلاً، بل لا يستلزم ان يكون مُمكناً، كنفس الماهية، وان يكون حاله كحال الماهية.

**وثانيها:** الحل بان يوقف صدق حمل الذات، او ذاتياتها عليها، على مجعولية نفسها، ليس بالذات، وإنما توقفه على تقرّرها، حتى لو امكن تقرّرها بنفسها، من غير علّة، لكفى، وتوقفه على تقرّرها، ليس من جهة خصوص الخلط، باعتبار خصوصية الطرفين، بل من جهة استدعاء، مطلق طبيعة الارتباط الإيجابي، فتوقفه على مجعوليتها بالعرض وبالاتفاق، فهو ليس مجعولاً أصلاً، لا بجعل مستأنف، ولا بنفس جعل الماهية.

وهذا هو الإزاحة الجليّة المذكورة في المتن، وهو عجيب جداً، فإن توقف

هذا الخلط على التقرّر، المتوقف على الجعل، يستلزم توقفه على الجعل؛ لان المتوقّف على المتوقّف على شيء، متوقّف على ذلك الشيء بالضرورة، فلا يكون مُستغنياً عن الجعل مُطلقاً، فالعجب انه مهّد مُقدّمات إحتياج هذا الخلط، إلى جعل الجاعل، واستنتج منها استغناء هذا الخلط، عن الجعل مطلقاً.

**وثالثها:** الجعل بان إمكان صدق سلب الذات، او ذاتياتها عنها، إنما هو من جهة بطلان ذات الموضوع، لا من جهة إمكان انسلاخ ذاته عن المحمول، والمحوج إلى العلّة او العلّية، هو صدق حمل ما يكون، صحة سلبه عن الموضوع، من جهة إمكان انسلاخ ذاته منه، لا من جهة بطلان ذاته، وهذا أيضاً عجيب، فإن امكان صدق سلب شيء عن شيء، بأية جهة كان، يساوق إمكان صدق ثبوته له، وإمكان صدق ثبوته له، يستلزم إحتياج ثبوته له إلى جاعل؛ لان الإمكان هو العلّة المحوجّة إلى الجعل، ولو كان صدق ثبوته له، واجباً بالذات، مُستغنياً عن الجاعل والجعل مطلقاً، لم يكن صدق سلبه عنه مُمكناً أصلاً، بجهةٍ ما، وكان صدقه في حال دون حال، ترّجيحاً بلا مُرجّح، وفقه الأمر ان ثبوت الشيء لنفسه، كقولنا الإنسان إنسان، او ثبوت ذاتياته له، كقولنا الإنسان حيوان، وجوهر حكايات ذهنية، ومصداقها المحكي عنه، هو نفس ذات الموضوع، بل امر زائد عليها، ومن البين الضروري، ان إمكان الحكاية، عبارة عن إمكان مصداقها المحكي عنه، وجعلها عبارة عن جعله.

فإذا قيل: كون الجسم اسود مُمكن، لم يعن به، إلا ان اتصاف الجسم

بالسواد في الواقع، الذي هو مصداق قولنا، الجسم اسود مُمكن، وإذا قيل: جعل الصبّاغ اسود، لم يكن معناه، إلا ان الصبّاغ، اوجد اتّصاف الجسم بالسواد في الواقع، الذي هو مصداق هذه الحكاية، وإذا قيل: كون الماهية الإنسانية موجودة مُمكنة، فليس معناه، إلا ان مصداق قولنا، الماهية الإنسانية موجودة مُمكنة، وإذا قيل: ان الله سبحانه، جعل الإنسان موجوداً، لم يكن معناه إلا انه سبحانه، خلق مصادق هذه الحكاية في الواقع.

ولمّا كان مصداق حمل الذات على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، وحمل الموجود عليها، نفس الذات، بلا زيادة امر ما عليها، وانضياف صفة ما إليها، كما سبق مراراً، واعترف به المُصنّف ايضاً غير مرة، كان إمكان نفس الذات بعينه، إمكان حملها على نفسها، وإمكان حمل ذاتياتها عليها، وإمكان حمل الوجود عليها، وكان جعلها بعينه، جعل حملها على نفسها، وجعل حمل ذاتياتها عليها، وحمل الموجود عليها، فاذا كانت الذات، مجعولة جعلاً بسيطًا، كان هذا الجعل البسيط، جعلاً بسيطًا لنفس الذات، والماهيات الذاتيات نفسها، وجعلاً مؤلفًا في مرتبة الحكاية، لثبوت الذات لنفسها، وثبوت ذاتياتها لها، وثبوت الوجود لها، فإذا جعل الجاعل سبحانه، ماهية الإنسان، جعل نفس الإنسان والحيوان والناطق والجوهر، ومصداق الوجود، جعلاً بسيطًا، وصح الحكاية، بانه جعل الإنسان إنسانًا، وحيوانًا، وناطقًا، وجوهراً، وموجوداً.

فإن مصداق هذه الحاكيات مجعول، وجعل المصداق هو جعل الحكاية، على تقدير القول بالجعل المؤلف، كما هو رأي المشائية، بكون مصداق حمل

الذات على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، نفس الذات بلا زيادة امر عليها، ومصداق حمل الوجود، وانضمام صفة زائدة إليها، فيكون اثر الجاعل أولاً وبالذات، عندهم اتصاف الماهية بتلك الصفة الزائدة، وثانياً وبالعرض نفس الذات، التي هي نفسها، مصداق لنفسها ولذاتياتها، فتكون نفس الذات مجعولة بالعرض، وثبوتها لنفسها، وثبوت الذاتيات لها أيضاً، مجعولاً بالعرض، لكون مصداق هذا الثبوت، اعني نفس الذات، مجعولاً بالعرض.

وبالجملة فلا محيص عن القول، بمجعولية ثبوت الذات لنفسها، وثبوت ذاتياتها لها، بنفس مجعولية الذات، بالذات او بالعرض على المذهبين، ولا سبيل إلى إنكار مجعولية ثبوت الذات لنفسها، وثبوت ذاتياتها لها مطلقاً، كما ذهب إليه وهم المُصنّف.

وإذا وعيت ما ذكرنا، دريت ان كل ما ذكره المُصنّف، من الوجوه الثلاثة، هذر، ليس تحته طائل، اما المعارضة، فلان عدم انسلاخ النظر إلى الماهية، عن ان يكون بعينه لحاظ ذاتياتها، إنما هو لكون الماهية بنفسها، بلا امر زائد، مصداقاً للذاتيات، وكونها بنفسها مصداقاً لذاتياتها، هو مناط كون ثبوت ذاتياتها لها، مجعولاً بعين مجعولية نفسها، فاستنتاج عدم مجعولية ثبوت الذات والذاتيات، نفسها مُطلقاً، من عدم انسلاخ النظر إلى الماهية، عن لحاظ الذاتيات، المُستلزم لكونه مجعولاً بجعلها، ناشيء من غاية سوء الفهم، واما الحل المذكور في المتن، فلان مصداق حمل الذات وذاتياتها على نفسها، لما كان نفس الذات بلا زيادة امر، وكانت نفس الذات، مُحتاجة بالذات إلى

الجاعل، وكان إحتياج الحكاية حقيقة، عبارة عن إحتياج المحكي عنه، كان ثبوت الذات والذاتيات بنفسها بالحقيقة، بحسب المصداق، مُحتاجاً إلى الجاعل، فلا معنى لنفي احتياجه إلى الجاعل.

وما قال من ان ما يستدعيه، إنما هو تقرّر ذات الموضوع، لست أقول الصدور من العلّة، بل التقرّر فقط، حتى لو امكن التقرّر بنفس الذات، من غير علّة، لكفى، لو كفى لنفي مجعولية، ثبوت الذات وذاتياتها لنفسها مُطلقاً، كما ذهب إليه، لكفى، لنفي عدم مجعولية اكثر المُمكنات مُطلقاً، إذ المُركّبات تتقرّر بتقرّر الأجزاء، فعلى وزان ما قال، يمكن ان الحقائق المُركّبة، إنما تستدعي تقرّر الأجزاء، لا صدورها من العلّة، بل تقرّرها فقط، حتى لو امكن تقرّرها بأنفسها من غير علّة، لكفى، فهل ينفي مثل هذا الهذر، حاجة المُمكن إلى الجاعل، بل حاجة تقرّر الذات، عين حاجة هذا الخلط، وحاجة الأجزاء إلى الجاعل، هي حاجة المُركّب إليه.

فهذه القضية الشرطية التقديرية، اعني قوله لو امكن التقرّر بنفس الذات، من غير علّة لكفى، كالشرطية التقديرية القائلة، لو كانت المُمكنات مُتقرّرة بأنفسها، من غير علّة، كانت واجبة بالذات، لا تنفي حاجة هذا الخلط إلى الجاعل، ولا يثبت استغنائه عن الجعل مُطلقاً، فلا يجديه فيما هو بصدده، وما قال في العلاوة، فمما يفضي منه العجب؛ لان الحاجة من جهة الطبيعة، أشدّ أنحاء الحاجة واقواها، فإستنتاج الاستغناء مُطلقاً، من إثبات أشدّ أنحاء الحاجة، لا يتيسر إلا من مثله، وهل ما ذكره، إلا كان يقال: ان حاجة الحقائق الخاصة إلى

الجاعل، ليست باعتبار خصوصياتها، بل من جهة استدعاء طبيعة الإمكان، فتوقفها على الجاعل بالعرض وبالاتفاق، ثمّ يستنبط من هذا، انها مُستغنية عن الجعل مطلقاً.

ثمّ لا يخفى ان مصداق حمل الذات وذاتياتها عليها، بخصوصية نفس الذات، وهي بخصوصها بنفسها، مُحتاجة إلى الجاعل، وحاجة المصداق، هي حاجة الحكاية، فلا معنى لنفي حاجة هذه الحكاية بخصوصها، إلى الجاعل، ولا سبيل إلى القول باستغنائها مُطلقاً عن الجعل، واما الحل المذكور في الحاشية، فلان لصدق حمل الذات وذاتياتها على نفسها، نحوين من العدم، احدهما رفعه منع تقرّر الذات. وثانيهما رفعه برفع الذات، والأول مستحيل بالذات، لا يحتاج إلى حالة محيل. والثاني مُمكن.

ومن المقرّر المعلوم، ان الشيء لا يتحقّق ما لم يجب، ولا يجب ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه، فصدق حمل الذات والذاتيات على نفسها، لا بتحقق، إلا إذا امتنع كلا النحوين من عدمه، والنحو الأول من عدمه مُحال، مُمتنع بالذات. والنحو الثاني مُمكن، لا بدّ له لتحقّق هذا الصدق من علّة، بجعل هذا النحو مُمتنعاً، وتلك العلّة المحيلة لهذا النحو من العدم، هي على تحقّق هذا الصدق، فحصر حاجة صدق، حمل شيء على شيء إيجاباً، إلى مقتض او اقتضاء، فيما لو كان صدق سلب حمله عليه، من جهة ان الموضوع، بحيث لو لوحظ بنفس ذاته، من حيث هو هو، لم يمتنع بالنظر إلى ذلك ان ينسلخ، فانه عن المحمول، ونفي حاجته إلى مقتضٍ واقتضاء، فيما إذا كان إمكان صدق

السلب، من جهة بطلان ذات الموضوع- كما ذكر في الحاشية- ناشئ من قلّة التدبر والغفلة، عن ان صدق حمل شيء على شيء، عبارة عن صدق حكاية، وان صدق الحكاية، عبارة عن تحقّق المصداق المحكي عنه، وان حاجة صدق الحاكية، هي حاجة المصداق المحكي عنه.

والمصداق المحكي عنه، قد يكون نفسه ذات الموضوع، بما [هو هو]، وقد يكون مع امر زائد عليها، فحيث يكون المحكي عنه، ذات الموضوع، مع امر زائد عليها، بكون المحكي عنه مُحتاجًا في تحقّقه، إلى جعل ذات الموضوع، وإلى جعل ذلك الأمر الزائد، إذ يكون كِلا نحوي عدم المحكي عنه، في تلك الصورة، مُمكنًا مُحتاجًا في الإمتناع إلى محيل، فلا بد هناك من علّة محيلة، لعدم ذات الموضوع، ومن علّة لعدم ذلك الأمر الزائد، وحيث يكون المحكي عنه، نفس ذات الموضوع، من دون امر زائد أصلاً، بكون النحو الأول من العدم، مُستحيلاً بذاته، لا يحتاج في امتناعه إلى علّة، والنحو الثاني من العدم مُمكنًا، مُحتاجًا في امتناعه إلى علّة محيلة، هي جاعل ذات الموضوع، فيحتاج صدق الحمل، إلى تلك العلّة الجاعلّة، ويكون مجعولاً لها، فلا معنى لنفي مجعوليته راسًا.

ثمّ لا يخفى، ان الوجوه الثلاثة التي ذكرها، جارية في الوجود، فيلزم على ما زعم، ان يكون صدق الموجود على الماهية، مُستغنيًا عن الجعل راسًا، ولا يكون مجعولاً أصلاً، لا بجعل الماهية، ولا بجعل مستأنف، واللازم مع بطلانه في نفسه، باطل عند المُصنّف، اما الحل المذكور في المتن، فلانه يمكن ان يقال،

ما يستدعيه صدق حمل الموجود على الماهية، إنما هو تقرّر ذات الموضوع، لا الصدور عن العلّة، بل التقرّر فقط، حتى لو امكن التقرّر بنفس الذات، من غير علّة لكفى، فإن التقرّر هو مصداق الوجود باعترافه.

واما الحل المذكور في الحاشية، فلان صدق سلب حمل الوجود عن الذات، إنما هو من جهة بطلان ذات الموضوع؛ لأنه ليس ممّا له ذات، واما إذا لم تكن ذات الموضوع باطلة، فلا يمكن سلب حمل الوجود عنه، واما توهم إمكان مفارقة الوجود، بالنظر إلى ذات الموضوع، من حيث [هو هو]، بناءاً على كون الوجود زائدا للماهية، عارضاً لها، فلا مساغ له، على تقدير القول بان مصداق حمل الوجود، هي نفس الماهية، لا امر يقوم بها انتزاعاً او انضماماً، كما اعترف به المُصنّف غير مرة، والعجب ان المُصنّف قد نص بأعلى نداء، على ان نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، ثمّ انه يقول: ان موجودية الماهية، مجعولة بجعلها، وان انسانية الإنسان، ليست مجعولة أصلاً، فهو ينطق بكل ما خطر بباله، من دون فكر وإعماله، فلا يبالي بتهافت أقواله.

واما المعارضة، فلانه ان أراد بعدم انسلاخ النظر إلى الماهية، عن ان يكون بعينه لحاظ ذاتياته، ان لحاظ الماهية، ولو بكنهها الإجمالي، الذي هو مرتبة المحدود، وبعينية لحاظ المفهومات الإنتزاعيّة لذاتياتها، بالغة ما بلغت، وكائنة ما كانت، فهو صريح البطلان، فكثيراً ما يلحظ نفس الماهية، ولا يلحظ في ذلك اللحاظ من ذاتياتها شيء، ويحتاج لملاحظة الذاتيات، إلى تحصيل صورها، ومفهوماتها في الذهن.

وان أراد به، ان النظر إلى الماهية، هو بعينه لحاظ مصداق ذاتياتها، فإن الماهية من حيث هي هي، مصداق للذاتيات، فهذا صحيح ومُسلّم، لكن الماهية من حيث هي هي، بلا زيادة امر عليها، مصداق للوجود، وأيضاً فالنظر إلى الماهية، لا ينسلخ عن ان يكون بعينه، لحاظ مصداق الوجود، فلو استلزم طول النظر إلى الماهية، بعينية لحاظ مصداق الذاتيات، استغناء صدق حمل الذات والذاتيات على الذات، عن الجعل مُطلقاً، لا مُستلزم كون النظر إلى الماهية، بعينه لحاظ مصداق الوجود، استغناء حمل الوجود على الماهية، عن الجعل مطلقاً أيضاً.

والفرق بين حمل الذات والذاتيات عليها، وبين مصداق حمل الوجود عليها، بان مصداق حمل الذات والذاتيات عليها، هي نفسها بلا حيثية، ومصداق حمل الوجود، هي نفسها، من حيث الاستناد إلى الجاعل، قد ابطلناه فيما سبق، وسنعود إلى ابطاله، فيما يأتي ان شاء الله العزيز.

ومع ذلك، فحيثية الاستناد إلى الجاعل، ليست حيثية تقييدية في مصداق الوجود، باعتراف المُصنّف، وعلى تقدير كون الحيثية تعليلية، يكون مصداق الوجود، نفس الماهية بما هي هي، بلا امر زائد، فيكون مصداق الوجود، هو مصداق الذاتيات، فلا يجدي القول بهذا الفرق شيئاً.

**قوله: (لا يحوج صدقه إلى الجعل من جهة الخلط).**

بل يحوج صدقه، إلى الجعل من جهة الخلط، فإن صدقه، عبارة عن تحقّق مصداقه، وهو نفس ذات الإنسان، وهي مصداق هذا الخلط، ولا شك في حاجة

ذات الإنسان إلى الجاعل، فلا شك في حاجة هذا الخلط إليه، إذ حاجة الحكاية، هي حاجة المحكي عنه، لا غير.

**قوله: (وإن أحوج إلى لحاظ تقرّر الموضوع، فما يستدعيه إنّما هو تقرّر ذات الموضوع. لست أقول: الصّدور عن العلّة، بل التقرّر فقط، حتّى لو أمكن التقرّر بنفس الذّات، من غير علّة لكفى، على أنّ ذلك أيضاً، ليس من جهة اقتضاء خصوص الخلط، باعتبار خصوصيّة الطرفين، بل من جهة استدعاء مُطلق طبيعة الرّبط الإيجابي. فإذن، توقّف صدق خصوص الحمل، في ذاتيّات الماهيّات، بخصوصيّة حاشيتيه، الموضوع والمحمول، على مجعوليّة نفس الماهيّة، وصدورها عن الجاعل، إنّما هو بالعرض، وعلى سبيل الاتّفاق).**

صدق الخلط، لا يحوج إلى لحاظ ولاحظ، فإن صدقه هو تحقّق مصداقه، ولا خل فيه للحاظ، فإقحام لفظ اللحاظ، ليس في موضعه، على ان ذلك أيضاً، من جهة خصوص الخلط، باعتبار خصوصية الطرفين، لا ريب في ان طرفي هذا الخلط بخصوصهما، مُمكنان مُحتاجان إلى الجاعل، ومصداق هذا الخلط بخصوصه، نفس الماهية المُحتاجة بالذات إلى الجاعل، فهذا الخلط من جهة خصوصه، باعتبار خصوصية الطرفين، أيضاً يحتاج إلى الجاعل، بل من جهة استدعاء مطلق طبيعة الربط الإيجابي، الحاجة من جهة استدعاء مُطلق الطبيعة، اشد انحاء الحاجة واقواها، فإذن توقف إلى اخره.

قال في الحاشية: واستنتاج من الوجهين، في الإزاحة الجليّة، وتفريع على تحقيق الفريقين، بأصل الإزاحة، وضم العلاوة، تنبيه على ان المُشكّك، وقع في

اشتباه الأمر بين مسلكين، وخبط في خلط ما بالعرض، بما بالذات في مقامين، والله يهدي من يشاء، إلى صراط مستقيم، انتهى.

قد عرفت ان هذا الاستنتاج عجيب، فإن مصداق قولنا الإنسان إنسان او حيوان، نفس ماهية الإنسان، المُسمّاة بالتقرّر، المحتاجة إلى العلّة، وحاجة الحكاية- التي هي هيئة ذهنية منتزعة- عبارة عن حاجة مصداقها، الذي هو منشأ انتزاعها، ومجعوليتها مجعولية، فتخيل كون توقف صدق هذا الحمل، على العلّة الجاعلّة بالعرض والاتفاق، ناشيء من الغفلة، عن كون حاجة المُنتزع، عبارة عن حاجة منشأه، وكون مجعوليته عبارة عن مجعولية منشأه، واما عينية المحمول للموضوع، وذاتيته له، فلا يستوجب استغناء الخلط عن العلّة، ولا عدمها يستوجب عدم استغنائه عنه، ألا ترى ان الوجود المصدري، ليس عين الذات الحقة الواجبة، ولا ذاتياً لها، ومع ذلك، صدق حمل الوجود عليها، لا يحتاج إلى علّة أصلاً، وما ذلك، إلا لان منشأ انتزاعه، ومصداق حمله، لا يحتاج إلى علّة أصلاً، وما قال في العلاوة، فهو ضغث على ما له، فقد بيّنا ان خصوص هذا الخلط، باعتبار خصوصية الطرفين، مُحتاج إلى الجاعل، وان احتياجه من جهة استدعاء مُطلق الربط الإيجابي، اقوى انحاء الحاجة، فقد تبين ان أياً من المُشكّك والمزيح، وقع في اشتباه الأمر من مسلكين، وايهما خبط في مقامين، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

**قوله: (من جهتين: عدم تقرّر الماهيّة الإمكانيّة بنفسها، ومطلق كون الرّبط إيجابياً، لا بالذّات من جهة خصوص الخلط، وخصوصيّة حاشيتي الحمل. فلا**

**احتيج إلى توسيط، جعل مؤلّف للخلط بين الطرفين، ولا إلى اعتبار جعل بسيط للذّات، فالجاعل يفعل ماهيّة الإنسان، ثمّ هو بنفسه إنسان وحيوان، لا بجعل مؤلّف أصلاً، ولا بنفس ذلك الجعل البسيط).**

قال في الحاشية: أي من جهة الموقوف، ومن جهة الموقوف عليه، اما الأول، فلان الموقوف بالذات، هو طبيعة الربط الإيجابي، واما خصوص الحمل، فهو الموقوف بالعرض، واما الثاني فلان الموقوف عليه بالذات، هو التقرّر، واما الصدور فهو الموقوف عليه بالعرض، ومما ينبغي ان يعلم، ان هذا الحمل الحقيقي، لا يختصّ بما هو الحق من مسلك الإشراقية، في جعل الماهية جعلاً بسيطاً، والفرق بين التقرّر والوجود، على توهمات وترميمات، حاولنا تحقيقها وتأصيلها، بل نِعمَ الطريقة المشائية أيضاً، على ما هو المذكور في المتن، انتهى.

قد عرفت ان كون الموقوف بالذات، هو طبيعة مطلق الربط الإيجابي، اقوى انحاء كون الموقوف، خصوص الحمل، فإن ما يثبت للطبيعة بالذات، يثبت لخصوص الفرد بالذات، بل ما ذكر، إلا كان يقال، ان زيداً مثلاً، مُبصر وسامع بالعرض، والمُبصر والسامع بالذات، طبيعة الحيوان، او كان يقال حاجة الطبيعة الإنسانية إلى الجاعل، وتوقفها عليه بالعرض، والموقوف عليه بالذات، هو طبيعة مطلق المُمكن، ثمّ يستنتج منه، ان الإنسان مُستغنٍ عن الجعل مُطلقاً.

وقد دريت أيضاً، ان ما ذكر من ان الموقوف عليه بالذات، هو التقرّر، جارٍ في حمل الوجود أيضاً، فإن حمل الموجود، يتوقف بالذات على التقرّر عنده،

لا على الصور، حتى لو امكن التقرّر بنفسه، من غير علّة، لكفى.

فكان عليه ان يستنتج من هذا، استغناء حمل الوجود أيضاً، عن الجعل، كما استنتج من هذا، استغناء حمل الذات والذاتيات عليها، عن الجعل مطلقاً، فقد بان اتضاح حلّه التحقيقي، بأتم تفصيل، والأخصر لفصاحته، ان يقال بعد التسليم، كل ما خرص، ان خلط الذات والذاتيات، اما واجب بالذات، او مُمكن بالذات، او ممتنع بالذات، ضرورة انحصار المراد في هذه الثلاثة، فإن كان واجباً بالذات، امتنع سلبه مُطلقاً، فلا يكون الخلط الواجب بالذات، متوقفاً على الصدور عن العلّة أصلاً، لا بالعرض ولا بالاتفاق، ضرورة ان التوقف على العلّة، ولو بالعرض ولو بالاتفاق، ينافي الوجوب الذاتي، وان كان مُمكناً بالذات، كان مُحتاجاً إلى العلّة، فيكون مجعولاً قطعاً، إذ الإمكان علّة الحاجة إلى العلّة، باعترافه أيضاً، وان كان ممتنعاً بالذات، كان الأمر افظع وافحش، فكل ما تجشّمه لغو، لا طائل تحته، وقد بان بما ذكرنا، ان حلّه التحقيقي، لا يستقيم على مسلكي الإشراقية والمشائية، وإنما يستقيم على طريق المُبطلين، النافين لحاظه المُمكن إلى الجاعل، وستعرف ان ما حقّقه المُحقّق الدواني، لقّبه المُصنّف بمن لم يرزق الفطنة، مستقيم على الإشراقية والمشائية، وانه هو الحق على الطريقين، وانه المُجدي للفريقين.

**قوله: (وهذا أصل غامض).**

بل نفى الحاجة والإفتقار، إلى الفاعل الحق المُختار، عن مُمكن ما، عند أولي الأيدي والأبصار، كلمة خبيثة، مثلها كمثل شجرة خبيثة، اجتثت من فوق الأرض، ما لها من قرار.

قال في الحاشية: وهذا الأصل، من جملة ما أتانيه ربي من العلم بِفضّله، وجعله قسطي من الحكمة برحمته، فحاولت به طبخ الفلّسفة، ونضج المسألة، وحيث ان هذا تدقيق غامض، صعب المسلك، عسير النيل، وتحقيق بالغ، رفيع السمك، بعيد الغور، ذهلت عنه كُبراء الفلّسفة ورؤسائها، وزلّت بالذهول عنه اقدام فريق من الشيوخ والمحصّلة، وجمّ من الاتباع والمُقلّدة، كشيخ اتباع الرواقية في المطارحات، وحكمة الإشراق والتلويحات، ومثير فتنة التشكيك، الإمام العلامة الرازي في كتبه، وافضل الحافين، حول عرش العلم والتحقيق، في شرح الإشارات او غيره، من شارحي التلويحات، وقطب فلك التحقيق، في شرح حكمة الإشراق، وبعض المتأخرين من المُقلّدين لهم، والسائرين معهم، ولنذكر بعض العبارات، ليقاس عليها الباقية.

قال في شرح الإشارات: لا يخلو تعريف الذاتي من عسرٍ ما، والقدماء قد ذكروا له ثلاث خاصيات:

**احداها:** انه لا يمكن ان يتصور الشيء، إلا إذا تصور ما هو ذاتي له، أولاً.

**وثانيها:** ان الشيء لا يحتاج في اتصافه، بما هو ذاتي له، إلى علّة مغايرة لذاته، فإن السواد لون لذاته، لا شيء اخر، يجعله لونـًا، فإن ما جعله سواداً، جعله أولا لونـًا.

**وثالثها:** ان الذاتي يمتنع رفعه، عمّا هو ذاتي له، وجوداً وتوهمـًا.

وهذه الخاصيات، إنما توجد للذاتي، عند اخطاره بالبال، مع الشيء الذي هو ذاتي له، ومن اللوازم العرضية، ما يشارك الذاتي في الخاصتين الأخيرتين، فإن

الاثنين مثلاً، لا يحتاج في اتصافه بالزوجية، إلى علّة غير ذاته، ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود، ولا في التوهم، إلا ان الذاتي يلحق الشيء، الذي هو ذاتي له قبل ذاته، قبل ماهيته او نفس ماهيته، والعرضي اللازم، يلحقه بعد ذاته، فانه من معلولاته، وعلل الماهية، غير علل الوجود، انتهى.

قوله افضل الحافين حول عرش التحقيق بألفاظه، وقد حاذى بما زل فيه قدم قلمه، هو قوله إلى علّة مُغيّرة لذاته، أي لعلّة ذاته، فإن ما جعله سواداً، جعله أولاً لونـًا، لفظة غيره ممن تبعه، وقال تلميذه قطب فلك التحقيق، في شرح حكمة الإشراق، عند قول الشيخ المُصنّف، اللازم التام، ما يحسب نسبته إلى الحقيقة لذاتها، كنسبة الزوايا الثلاث إلى المثلث، أي كذي الزوايا الثلاث، فإنها مُمتنعة الرفع في الوهم، وليس ان الفاعل، جعل المُثلّث ذا زوايا ثلاث، إذ لو كان كذلك، لكانت- أي الزوايا الثلاث- مُمكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث، وكان يجوز تحقّق المُثلّث بدونها، أي دون الزوايا الثلاث، وهو محال، لامتناع تحقّقه دونها، فليس كونه ذا زوايا ثلاث، بجعل جاعل، بل علّته نفس المُثلّث لا غير، وإليه أشار بقوله لذاتها، أي لذات الحقيقة، لا لفاعل خارج، وهذا مذهب بعض الحكماء.

وعند البعض علّته، علّة الحقيقة، يتوسطها وهمان صحيحان، لجواز اسناد المعلول إلى العلّة القريبة والبعيدة، وعلى هذا يكون معنى كون اللازم، لا بجعل جاعل، انه ليس بفاعل مباين لهما، أي للحقيقة وعلّتها، او بعض الصفات يحتاج معهما إلى غيرهما، لا انه ليس بفاعل أصلاً، والذاتي كالحيوان للإنسان،

يشارك اللازم في هذا المعنى؛ لأنه أيضـًا ليس بفاعل، مباين للإنسان وعلّته؛ لان الـذي جعلهمـا انسـانـًا ومُثلّثـًا، جعلهمـا حيوانـًا وذا الزوايـا، إذ لـو اختلـف الجعلان، لامكن جعلهما انسانـًا ومثلثـًا، دون جعلهما حيوانـًا وذا الزوايا، وهـو محال، واللازم والذاتي، وان اشتركا في هذا، لكن لم يمتنع اسناد اللازم إلى الماهيـة، لتأخره عنهـا، بخلاف الـذاتي، لتقدّمـه عليهـا، فتعين اسناده إلى علّة الماهية، انتهى.

او السـائر معهـم مـن المتـأخرين، قلّـدهم في ذلـك، وتفضـي عـن التشـكيك بتخصيص قاعدتهم، ان الجعل لا يتخلّل بين الشيء ونفسه، وبينه وبين ذاتياته، بان المراد انه لا يحتاج هناك، إلى جعل مُستأنف، بعد جعل الذات، لا انه غير مُحتاج إلى جعل الذات أيضـًا. وانت قد تعرّفت الحال، وتحصّلت نير الحق عن الضلال.

ثمّ ان وجود الغلط، يظهر لك بعضها، بما تحقّق في المتن، من امر لازم الماهيـة، بالنسبة إليهـا، وبعضـها ممّـا يحاذيـه، حيث يحين حينـه في مستأنف الكلام، ان شاء الله تعالى.

واما انه لو لم يسند كون الإنسان حيوانـًا، وكون المُثلّث ذا الزوايا، إلى جاعل الإنسان والمُثلّث، لزم كون الإنسان والمُثلّث، مجعولين، من غير ان يكونا حيوانـًا وذا زوايا، فالظلم فيه ظاهر، إذ اللازم ان يكون الإنسان والمُثلّث مجعولين، من غير ان يكون، كون الإنسان حيوانـًا، وكون المُثلّث ذا الزوايا، مجعولين بذلك الجعل، لا من غير ان يكون الإنسان حيوانـًا، والمُثلّث ذا زوايا،

واللازم حق؛ لان الإنسان والمُثلّث، مجعولان في نفسهما، ثمّ الإنسان حيوان، من غير جعل واقتضاء، والمُثلّث ذو الزوايا، باقتضاء نفس الماهية ذلك، فاتبع الحق، ولاتكن من الجاهلين، انتهى.

وانت قد عرفت، ان اتصاف الشيء، بما هو ذاتي له، لعدم كونه واجباً بالذات، مُحتاج إلى علّة، هي علّة مصداقه، الذي هو نفس الذات، وكذا ثبوت الشيء لنفسه. نعم، لا يحتاج إلى علّة، مغايرة لعلّة ذاته.

وبهذا قال المُحقّق في شرح الإشارات: فإن ما جعله سواداً، جعله أولاً لوناً، وهذا هو ما افاده العلامة، في شرح حكمة الإشراق، فإن اتصاف الذات بالذاتي، لما لم يكن واجباً بالذات، فلا بد له من علّة، وعلّته لا يمكن ان تكون مباينة لعلّة الذات، إذ لو كانت علّته مباينة لعلّة الذات، لامكن جعل الإنسان انساناً، من دون جعله حيواناً، وهو محال.

وهذا هو ما حقّقه المُحقّق الدواني، حيث قال في الحاشية القديمة: ان الجعل مُتعلّق ابتداءاً، بنفس الماهية، ثمّ العقل يُنتزع منه، كونها هي، وكونها ذاتياتها، فلا يحتاج هناك إلى جعل جديد، غير جعل الذات؛ لأنه غير محتاج إلى جعل الذات أيضاً، وذلك هو الحق، الذي لا يمكن إنكاره، إلا ممّن يُجوّز استغناء المُمكن عن الجاعل مُطلقاً، ومن يتوهم كون الحكاية واجبة بالذات، مُستغنية عن العلّة مطلقاً، مع كون المصداق المحكي عنه، مُمكناً محتاجاً إليها، ولا ريب في ان تجويز استغناء المُمكن عن الجاعل مُطلقاً، والقول بوجوب الحكاية بالذات، مع إمكان المحكي عنه، ضلال مُبين، والقول بكون

الإنسان والمُثلّث مجعولين، من غير ان يكون كون الإنسان حيواناً، وكون المُثلّث ذا الزوايا، مجعولين بذلك الجعل، والتزام ان الإنسان حيوان، من غير جعل أصلاً، وان المُثلّث ذو الزوايا، من دون مدخلية جاعل المُثلّث، ظلم عظيم ظاهر؛ لأنه قول باستغناء المُمكن عن الجاعل مطلقاً، وبكون الحكاية واجبة بالذات، مع كون المحكي عنه مُمكناً، وكون المُنتزع ضرورياً بذاته، مع كون منشأ الإنتزاع، جائزاً محتاجاً إلى الجاعل.

فحق ان يقال له، اتبع الحق، ولاتكن من الجاهلين، وسيأتي ان شاء الله العزيز، من تحقيق الأمر في لازم الماهية، ما ينكشف به عوار ما توهّم فيه، من الوساوس الواهية، فقد تبيّن الرشد من الغي، وعرف الحيَّ من الليَّ، واتضح ان ما جعل قسطه، ليس من العلم في شيء، وإنما هو من بعض الظن، وان إيتاء مثل هذه الوساوس، ان سُمّيت حكمة، لا تستحق ان تُعدّ من الفضل والمنّ.

وبما ذكرنا، ظهر فساد ما توهم تلميذ المُصنّف، الصدراء الشيرازي، في حواشي شرح حكمة الإشراق، من ان لازم الماهية، غير مجعول أصلاً، لا بجعل وتأثير من الماهية، ولا من علّة الماهية بتوسطها، فإن المحوج إلى العلّة، هو الإمكان الخاص، وهو مسلوب في نسبة اللازم إلى الماهية، وذلك لان ثبوت اللازم للماهية، مُمكن خاص، يصدق سلبه عن عدم الماهية، ولو كان واجباً بالذات، لامتنع بالذات عدمه مُطلقاً، فلا معنى لسلب الإمكان الخاص عنه، والعجب انه قال بعيد ذلك بعدّة أسطر، الحق ان الماهية بالقياس إلى لازمها التام، على تامة، بمعنى انها أينما تحقّقت، وفي أي مرتبة فرضت، كان

اللازم معها، لما عرفت من ان ثبوت اللازم، ليس بجعل جاعل أصلاً، لا من قبل الماهية، ولا من قبل جاعلها، ولو كانت الماهية، او نفس وجودها، على اختلاف الرأس، لا اللازم، ولا وجوده أصلاً، إلا بالعرض. انتهى.

وهذا هذر، لم يصدر عن سلامة عقل، فإن تعليل كون الماهية، بالقياس إلى لازمها التام، علّة تامة، بان ثبوت اللازم، ليس بجعل أصلاً، لا من قبل الماهية، ولا من قبل جاعلها.

ثمّ القول بقوله إلا بالعرض، لا يصدر إلا عمّن فسد مزاجه، ومثله في الغرابة، ما قال مُعلّقـًا، على قول شرح حكمة الإشراق؛ لان الذي جعلهما انسانـًا ومُثلّثـًا إلى اخره، أي جعلهما حيوانـًا وذا الزوايا، بنفس ذلك الجعل، لا بجعل مستأنف، وهذا في الحقيقة اعتراف، بعدم كون اللازم مُفتقر إلى جعل، إنما المُفتقر إليه، هو الماهية لا غير، وانت تعلم ان الاعتراف، بكون ثبوت الذاتي واللازم، مجعولاً بجعل الذات والملزوم، ليس اعترافـًا بعدم كون اللازم مفتقراً إلى جعل، وإنما هو اعتراف، بعدم كونه مُفتقراً إلى علّة أخرى، سوى الماهية، وعلتها كما ذكره العلامة، وسيأتي تحقيق الحق، في امر لازم الماهية، عن قريب ان شاء الله العزيز.

**قوله: (من لم يرزق الفطنة، ولم يكن لقريحته سبيل، إلّا إلى الغفول عنه، تخيّل: أنّه تفصّى).**

قال في الحاشية: وهو بعض السائرين، مع حملة عرش التحقيق وغيره، وقد أخذ ذلك، من كلام صاحب الإشراق، والتلويحات، وحكمة الإشراق، ومن

أفضل الحافين، حول عرش التحقيق في شرح الإشارات، ومن قطب فلك التحقيق في شرح حكمة الإشراق، وفاقاً لما ذكره شارح التلويحات، ويمكن تنزيل ما في حكمة الإشراق والتلويحات، على ما لا يصادم الحق، إلا بلطف عناية، انتهى.

قد عرفت ان صدق الحكاية، عبارة عن تحقّق مصداقه، ومصداق حمل الذات او ذاتياتها على نفسها، هي نفس الماهية، وإمكان الحمل، هو إمكان مصداقه، ومجعولية مجعوليته، بتعلّق أولاً بنفس الماهية، التي هي مطابق هذا الحمل ومصداقه، ثمّ العقل يُنتزع منها، كونها هي، أي حملها على نفسها، او كونها ذاتياتها، أي حمل الذاتيات، فإن الحمل كالوضع من عوارض ذهنية، تعرض المفهومات العقلية المُنتزعة، فهذا الجعل يكفي لصدق الحمل، ولا يحتاج صدق الحمل، إلى جعل أخر جديد، وراء جعل نفس الماهية، وهذا ما يقضي به المُحقّق الدواني، وفاقاً لمن سبقه، وهو الحق.

واما تنزيل ما في حكمة الإشراق والتلويحات، على ما لا يصادم، ما توهّمه المُصنّف، فلو صحّ، فصاحب حكمة الإشراق والتلويحات، مستغنٍ عن لطف وعناية، وإذ الالفاظ التي نقلها المُصنّف عن المُحقّق، قد يحملها قاصر او مُتعنّت، على خلاف ما أُريد بها، فعلينا ان نشرحها، على حسب مراده، ولِنُقدّم على شرحها مُقدّمات جليّة، لا يمكن إنكارها، من قاصر ومتعنّت أيضاً.

**الأولى:** ان الماهية المُمكنة، لا فعلية لها إلا بجاعلها، فإذا تحقّق جاعلها التام، فلها فعلية من قبله، وهذا مُتفق عليه، بين القائلين بالجعل البسيط،

والقائلين بالجعل المؤلف، وإنما الفرق بين المذهبين، ان فعلية الماهية، هي اثر الجاعل أولاً وبالذات، عند القائلين بالجعل البسيط، وثانياً وبالعرض، عند القائلين بالجعل المؤلف، واثر الجاعل أولاً وبالذات عندهم، هو اتصاف الماهية بالوجود، ونفس الماهية والوجود، اثران بالعرض، في ضمن الأثر بالذات، ولا يتوهم ان فعلية الماهية، ليست عندهم اثراً للجاعل أصلاً، وإلا كانت الماهية عندهم، ثابتة عندهم حال العدم، كما تقول به المُعتزلة، وليس الأمر كذلك، كما نص عليه المُصنّف أيضاً، فيما سبق منه، في متن الكتاب وفي الحاشية.

**الثانية:** ان مصداق حمل الماهية وذاتياتها على نفسها، هي فعلية الماهية، وليست الفعلية، والتقرّر امراً زائداً على نفس الماهية، وما لا فعلية له، ليس ماهية ولا ذاتاً، بل لا شيء محض، لا يصدق حمل مفهوم ما عليه، وهذا مُتفق عليه بين الفريقين.

**الثالثة:** ان معنى توقف فعلية الماهية على الجعل، وتأخر الماهية عن الجعل، ليس ان فعلية الماهية، متأخرة عن هذا المعنى المصدري، الذي هو نسبة بين الجاعل والمجعول، متأخرة عنها، ومتوقّفة على هذا المعنى الإنتزاعي الإعتباري، الذي ينتزعه الذهن، بعد فعلية الماهية، من قبل الجاعل، بل معنى توقفها على الجعل، وتأخرها عنه، توقفها على ذات الجاعل، وتأخرها عنه، وكذا ما يقال: ان فعلية الماهية بالجعل، او ان صدق حمل نفسها وذاتياتها، على نفسها بالجعل، ليس معناه ان فعليتها، وصدق حملها، حمل ذاتياتها [جميعاً]،

بسبب هذا المعنى المصدري الإنتزاعي، بل معناه ان فعليتها، وصدق ذلك الحمل، بسبب ذات الجاعل، فإن ذلك المعنى المصدري، المُنتزع بعد الفعلية، وصدق الحمل، ليس جزءاً من العلّة التامة، ولا هو نفس العلّة التامة.

فقوله ان صدق الحمل، بنفس جعل الماهية، معناه ان الجاعل، لمّا جعل الماهية في الواقع، وتقرّرت، سواء كانت فعليتها وتقرّرها، اثراً للجاعل بالذات، كما هو مذهب أصحاب الجعل البسيط، او اثراً له بالعرض، كما هو رأي أصحاب الجعل المؤلف، صدق حملها، وحمل ذاتياتها عليها، لتحقّق مصداق الحمل، أي فعلية الماهية، التي هي نفس الماهية، وليس معناه، ان صدق الحمل، بسبب نفس جعل الماهية بالمعنى المصدري، ولا ان صدق الحمل بسبب الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية.

والحاصل: ان صدق الحمل، ليس بجعلٍ مُستأنف، وراء ما به فعلية الماهية، سواء كانت فعلية الماهية، اثر الجاعل بالذات، او اثره بالعرض، وقوله فإن الجعل يتعلّق أولاً بنفس الماهية، معناه ان نفس الماهية، اثر الجاعل أولاً، قبل ان يُنتزع الذهن من الماهية، كونها هي او بعض ذاتياتها، سواء كان اثر الجاعل، أولاً وبالذات نفس الماهية، كما هو مذهب الإشراقية، او تصافها بالوجود، كما هو مذهب المشائية، إذ على رأيهم، يتعلّق الجعل بالماهية ثانياً وبالعرض، وتكون فعليتها من قبل الجاعل، قبل ان يُنتزع الذهن من الماهية، كونها هي او بعض ذاتياتها، وليس معناه، ان الجعل يتعلّق أولاً وبالذات بنفس الماهية، حتى يظن اختصاصه بطريقة الجعل البسيط، فإن قوله ثمّ العقل يُنتزع

منها، كونها هي او بعض ذاتياتها، صريح في ان المراد بالأولية في قوله، فإن الجعل يتعلّق أولاً بنفس الماهية الأولية، بالقياس إلى ان يُنتزع العقل منها، كونها هي او بعض ذاتياتها.

وقد صرّح المُحقّق بعدم اختصاص هذا الكلام، بطريقة الجعل البسيط، في إيجاب الحاشية القديمة، بعد ذكر ما نقل عن الشيخ، انه سأل عن امر الجعل، وكان يأكل المشمش، فقال ان الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً، بل جعل المشمش موجوداً، حيث قال، لمّا كان المعدوم مسلوباً عن نفسه، فالجاعل جعل المشمش مشمشاً، إذ لو لم يوجد، لم يكن مشمشاً، فمراده انه لم يتعلّق الجعل به بالذات، فكونه هو مستغنٍ عن تأثير جديد، أي بعد وجوده، ومن يقول ان اثر الفاعل نفسه، يقول ان كونها موجودة أيضاً، مستغن عن التأثير الجديد، أي بعد التأثير في الماهية، وان كان مجعولاً، على انه لازم لِما هو المجعول أولاً وبالذات، كما في كونها هي، انتهى.

فهذا صريح، ان حاصل هذا التفصّي، وهو ان صدق حمل الذات والذاتيات على نفسها، ليس بجعلٍ مستأنف، وراء جعل الذات، لا يختص بطريقة الجعل البسيط، بل مشمش على الطريقين، وصحيح عند الفريقين، وقوله ومصداق الحمل، نفس جعل الماهية، يشمل ثلاثة معان:

**الأول:** ان يراد بمصداق الحمل، مطابقة المحكي عنه، وبجعل الماهية المجعولة، أي الماهية المُتقرّرة من قبل الجاعل، سواء كانت اثراً له بالذات، كما هو رأي أصحاب الجعل البسيط، او اثراً له بالعرض، كما هو رأي أصحاب

الجعل المؤلف، فالمعنى ان المصداق المحكي عنه، بحمل الذات وذاتياتها على نفسها، نفس الماهية المُتقرّرة، من قبل الجاعل.

**الثاني:** ان يراد بمصداق الحمل، علّة صدق الحمل، أي علّة المحكي عنه، وبجعل الماهية جاعل الماهية، فالمعنى ان علّة صدق الحمل، جاعل الماهية.

**الثالث:** ان يراد بمصداق الحمل، علّة صدقه في لحاظ الحاكي، كما يقال ان حيثية الاستناد إلى الجاعل، مصداق حمل الوجود على الماهية، وظاهر ان حيثية الاستناد إلى الجاعل، ليست علة؛ لصدق الوجود على الماهية، بل علّته جاعلها، وإنما يعني به، ان تلك الحيثية تعليلية في لحاظ الحاكي، فالمعنى ان علّة صدق حمل الذات والذاتيات على نفسها، في لحاظ الحاكي، نفس مجعولية الماهية، وجعل الجاعل إياها، فإن هذا الحمل لا يصدق، ما لم تكن الماهية مُتقرّرة، ولا تكون مُتقرّرة، ما لم تجعل بنفس جعلها، علّة لصدق هذا الحمل في لحاظ الحاكي، من دون حاجة إلى جعل مستأنف، فهذا شرح قول المُحقّق، فاحفظه، سينفعك فيما يأتي.

**قوله: (بأنّ صدق الحمل، بنفس جعل الماهيّة، لا بجعل مستأنف، فإنّ الجعل يتعلّق أوّلاً بنفس الماهيّة، ثمّ العقل يُنتزع منها، كونها هي أو بعض ذاتيّاتها، ومصداق الحمل، نفس جعل الماهية، وزعم أنّ ذلك مذهب الإشراقيّة، وهو على شفير حفرة الوهن والسّخافة).**

قد عرفت ان هذه العبارة، تحتمل ثلاثة معان، وعلمت ان كُلّاً من تلك المعاني، صحيح حق، لا محال فيه للإرتياب، لكن المُصنّف، إذ لم يتيسر له فهم تلك المعاني.

قال في الحاشية مُعترضاً على هذا القول، ما اوردناه في الإزاحة أولاً، كما انه يزيح الشك على سبيل المعارضة، فكذلك يبطل هذا التفصّي التخيّلي قطعاً، وكيف يتوهم ذلك التخيّل، والماهية مخلوطة بمقوماتها، في مرتبة جوهر الذات، من حيث هي هي، والجعل والاستناد، وكلّما لم يدخل في جوهر الذات، من الإعتبارات والحيثيات، غير مُنحفظة معها في تلك المرتبة، ثمّ كيف يتهيأ لهؤلاء، ان يفصلوا الوجود عن الذاتيات، ويفرقوا بين حمل الوجود، وحمل الحيوان على الإنسان مثلاً، على انهم ناقضوا انفسهم، حيث قرّروا مصداق الحمل في المقامين.

وبالجملة من سلك هذا السبيل، فقد رجع بافوق إلى نصل سهم، سقط نصله الأفوق، الذي انكسر فوقه، بضرب لمن رجع عن مقصده بالخيبة، (مجمع الامثال). انتهى.

فلعلّه فهم من هذه العبارة، ان مصداق الحمل، بمعنى مطابقة المحكي عنه، هو جعل الماهية بالمعنى المصدري المُنتزع، بعد تقرّر الماهية، الغير المُنحفظة في مرتبة جوهر الذات، من حيث هي هي، فاعترض عليه: بان هذا المعنى الإنتزاعي، لكونه نسبة من الإعتبارات، التي تنتزع بعد مصداق الحمل، الذي هو نفس جوهر الذات، بما هو هو، فكيف يقال ان هذا المعنى الإعتباري، مصداق الحمل، مع انه غير مُنحفظ في مرتبة جوهر الذات.

وانت إذ قد عرفت معاني هذه العبارة، دريت ان منشأ الإيراد، سوء فهم المراد، فإن كون الماهية مخلوطة بمقوماتها، في مرتبة الذات، من حيث هي هي،

مسلّم، لكن مرتبة جوهر الذات، من حيث هي هي، إنما هي من تلقاء الجاعل، وما لم يجعله الجاعل، ليس ذاتـاً أصلاً، فضلاً عن ان تكون مخلوطة بمقوماتها، فمصداق حمل الذات والذاتيات عليها، هو جوهر الذات من حيث هي هي، التي هي بنفس جوهرها، اثر الجاعل، وعلّة صدق الحمل، اعني علّة مطابقة المحكي عنه جاعلها، وحيثية جعل جوهر الذات، حيثية تعليلية، لصدق الحمل في لحاظ الحاكي، إذ لولا الجعل، لم يكن ذاتـاً أصلاً، فضلاً عن ان تكون مخلوطة بمقوماتها، فكون المقوّمات، مُنحفظة في مرتبة جوهر الذات، من حيث هي هي، وكون مرتبة جوهر الذات، من حيث هي هي، من قبل الجاعل، وعدم كونها ذاتـاً شيئـاً، إلا من تلقاءه، وهو الذي يعود إلى القول، بأن صدق حمل الذات ومقوماتها عليها، مجعول بنفس جعلها، وانه من قبل جاعلها، إذ إنما مطابق الحمل ومصداقه من قبله، فتخيل إبطال هذا التفصّي، الذي سمّاه تخيليـاً بما ذكره، تخيل خال عن التحصيل.

واما قوله ثمّ كيف يتهيأ لهؤلاء إلى اخره، فنحن نساعده عليه، إذ قد حقّقنا غير مرة، انه على سبيل القول بالجعل البسيط، لا محيص عن القول بكون الوجود عين الماهية، ولا سبيل إلى تخيل كونه زائداً عليها، عارضـاً لها في نفس الأمر.

فالتحقيق ان مصداق حمل الذات، ومفهوماتها على نفسها، ومصداق حمل الوجود عليها واحد، وهو نفس الذات من حيث هي هي، بلا زيادة امر عليها، فلا يمكن القائلين بالجعل البسيط، ان يفصلوا الوجود عن الذاتيات، بحسب

المصـداق، وان يفرقـوا بـين حمـل الموجـود، وحمـل الحيـوان علـى الإنسـان بحسبه. واما ما توهمه المُصنّف، من الفرق بينهما وبينه، بقوله في أوائل الكتـاب، بقوله قيـل ينفصـل عـن ذلـك إلـى اخـره، فقـد كشـفنا عـن فظاعتـه، وسـنعود إلـى كشف فضائحه، حيث يفرق بينهما فيما يأتي.

واما قوله على انهم ناقضـوا انفسـهم إلـى اخـره، فهـو أيضـًا ممّـا يرتـاب فيـه، فانهم لما ذهبوا إلى القـول بالجعـل البسـيط، لـم يمكـنهم ان يعـدّوا الوجـود، مـن عوارض الماهية في نفس الأمـر، ووجـب علـيهم ان يقولـوا، بـان مصـداق حمـل الذات، ومقوماتها على نفسها، ومصداق حمـل الوجـود عليهـا واحـد، بـلا فـرق، وإذ توهمـوا، ان الوجـود مـن عـوارض الماهيـة في نفـس الأمـر، لـم يمكـنهم ان يذهبوا، إلـى ان مصـداق حمـل الـذات ومقوماتهـا علـى نفسـها، ومصـداق حمـل الوجود عليها واحد، بلا فرق، ضـرورة الفـرق بـين نفـس الشـيء وذاتياتـه، وبـين عرضياتها اللاحقة.

فوجـب علـيهم ان يقولـوا بتغـاير المصـداقين، فـلا جـرم وقعـوا في مناقضـة انفسهم، وتهافت آرائهم، قال المُحقّق الدواني في الحاشـية القديمـة، التحقيـق انـه ليس في الخارج مثلاً إلا الماهية، من دون ان يكون هناك امر مُسمّى بالوجود، ثـمّ العقل بضـرب مـن التحليـل، يُنتزع منـه ذلـك الأمـر، ويصـفه بـه، ومصـداق هـذا الحكم ومطابقه، هو عين تلك الهوية العينية، كما يُنتـزع مـن زيـد مـثلاً الإنسـانية، ويحكم بان الإنسانية ثابتة له، مع ان مصداق هذا الحكم ومطابقه، لـيس إلا ذات زيد، وقس عليه الوجود في الذهن.

**فإن قلت:** فما الفرق بين الوجود والذاتيات، مع ان كليهما مُنتزع من الذات.

**قلت:** ملاحظة الذات، كافية في انتزاع الذاتيات، بخلاف الوجود ونظائره، إذ لابد فيه من ملاحظة امر اخر، مثل وجود علّته، او اثاره إلى غير ذلك، انتهى بألفاظه.

وهذا الكلام، هو مأخذ كلام المُصنّف؛ لان المُصنّف فهم من قوله او اثاره، انه يقول ان ترتب الاثار، مصداق الحمل، فاعترض عليه: بانه ليس مصداق الحمل في أوائل الكتاب، وقد تكلّمنا على اعتراضه هناك، فلا حاجة إلى الإعادة، وان ما يهمنا هاهنا، ان نُبيّن ان الفرق الذي ذكره المُحقّق، لا يرجع إلى طائل؛ لان الكلام في مصداق الحمل، بمعنى مطابقة المحكي عنه، وقد اعترف المُحقّق، بان مصداق الحكم بالوجود، ومصداق الحكم بالإنسانية واحد، فهو معترف بعدم الفرق، بين الوجود وبين الذاتيات، بحسب المصداق، فيلزم ان لايكون الوجود من العوارض، وهذا هو المراد بالسؤال المصدّر بقوله فإن قلت، ومعنى قول السائل، مع ان كليهما مُنتزع عن الذات، هو ان مصداق حملها ومنشأ انتزاعهما واحد، ولا يكفي في دفعه، ما قال بقوله قلت، اما أولاً فلانه ان أراد بقوله: ملاحظة الذات، كافية في انتزاع الذاتيات، ان ملاحظة الذات ولو بكنهها الإجمالي، الذي هو مرتبة الحدود، كافية في انتزاع الذاتيات مُفصّلة، بالغة ما بلغت، فهذا ممنوع، بل لا يكفي هذا النحو من الملاحظة، انتزاع الذاتي اصلاً، اللهم إلا بِتجشّم كسب.

وان أراد به، ان ملاحظة الذات بواسطة الذاتيات، كما في علم الذات، بالحدّ

التفصيلي، كافية في انتزاع الذاتيات، فهذا ليس له معنى، فإن علم الذات بالحد التفصيلي، بعد حصول مفهومات الذاتيات، التي يؤلف منها الحد في الذهن، وليس انتزاعها، بسبب ملاحظة الذات بهذا النحو، على ان ملاحظة الذات عند علمها بالحد أيضاً، لا يكفي في انتزاع جميع الذاتيات، بالغة ما بلغت، وان أراد به ان ثبوت الذاتيات للذات، يكون بديهياً، لا يحتاج الذهن في تصديقه إلى وسط، فإن ملاحظة الذات، يكفي لان يُنتزع الذهن منها، فيكون ثبوت ذاتياتها عند الذهن، غير مُحتاج إلى امر اخر، وراء ملاحظة الذات، بخلاف ثبوت الوجود للذات، إذ لا بد للتصديق، بثبوت الوجود للذات، من ملاحظة امر اخر، كوجود علّيتها، فيكون التصديق بثبوت الوجود لها، حاصلاً بطريق اللّم، او وجود اثارها، فيحصل التصديق بثبوت الوجود لها، بطريق الإنّ، فهو أيضاً ممنوع.

**أولاً:** نُسلّم ان ثبوت جميع الذاتيات للذات، يكون بديهياً، فإن حمل الشيء على نفسه، وحمل ذاتياته عليه، يجوز ان يكون نظرياً مُكتسباً، وكما انه يجوز، ان يحصل التصديق بثبوت الوجود لشيء، وانتزاعه منه، بملاحظة وجود علّته، او وجود اثاره، كذلك يجوز ان يحصل التصديق، بثبوت الشيء لنفسه، او ثبوت ذاتياته له، بملاحظة وجود علّته، او وجود اثاره، كما إذا رأينا شيئاً مُعيناً، ثمّ ايقنا بانه إنسان او حيوان، بمشاهدة اثار الإنسانية او الحيوانية عليه، وان أراد به ان ثبوت الذات والذاتيات لنفسها، لا يحتاج إلى وجود علّة، وثبوت الوجود لها يحتاج إليه، كما ذهب إليه المصنف.

فهذا مع كونه باطلاً في الواقع، وعند هذا المُحقّق، لا يناسبه قوله او اثاره، إلى غير ذلك، فإن ذكر وجود الآثار، لغواً على تقدير إرادة هذا المعنى، وان أراد به ان نفس الذات بما هي هي، كافية لصحة انتزاع الذاتيات، وان لم يُنتزع بالفعل، وغير كافية في صحة انتزاع الوجود، بل صحة انتزاع الوجود عنها، إنما يكون إذا زاد عليها امر اخر، ولوحظ معها امر اخر، فذلك إنما يستقيم إذا لم تكن نفس الماهية، مصداقًا لحمل الوجود، بل مع امر اخر زائد عليه، وهو خلاف ما ذكر من التحقيق. وبالجملة فما ذكر من الفرق غير مُحصّل.

**واما ثانياً:** فلان حاصل السؤال، ان المحكي عنه، بحمل الذات والذاتيات على نفسها، والمحكي عنه بحمل الوجود عليها، واحد، فلا يكون الوجود من العوارض، إذ مصداق العوارض، يكون بعينه مصداق الذاتيات، فلا يصلح ان يُجاب عنه، إلا بان يفرق بين المصداقين، وبين ان المحكي عنه بحمل الذاتيات، غير المحكي عنه بحمل الوجود، ولا يجدي الفرق بين انتزاع الذاتيات، وبين انتزاع الوجود شيئًا، إلا ببيان الفرق بين المصداقين، وعلى تقدير الفرق بين المصداقين، يبطل التحقيق الذي ذكره.

وبالجملة فمن ذهب إلى القول بالجعل البسيط، وزعم ان الوجود عارض للماهية في نفس الأمر، يلزمه اما مناقضة نفسه في تقرير المصداق، في المقامين، أي مصداق الذات والذاتيات على نفسها، ومصداق الوجود عليها، إذ لا محيد له من القول، بان مصداق حمل الوجود، هو مصداق حمل الذات والذاتيات، اعني نفس الذات، على ما يقتضيه القول بالجعل البسيط، ومن القول بان

مصداق حمل الوجود، غير مصداق حمل الذات والذاتيات على نفسها، على ما يقتضيه القول، بكون الوجود عارضاً للماهية في نفس الأمر، واما الوقوع في مخمصة القطع من المناقضة، وهي تجويز استغناء صدق حمل، الذي هو مُمكن ذاتي، عن الجاعل مطلقاً، وتجويز وجوب الحكاية بالذات، مع إمكان مصداقها المحكي عنه، مع انه لا معنى لوجوب الحكاية بالذات، إلا وجوب مصداقها بالذات، فهؤلاء وقعوا في شناعة، والمُصنّف هرب منها إلى قطع شنار، كالمُستغيث من الرمضاء بالنار.

واما من ذهب إلى القول بالجعل المؤلف، فالفرق عنده، بين مصداق حمل الذات والذاتيات، وبين مصداق حمل الوجود عليها، هو ان مصداق الأول نفس الذات بما هي هي، التي هي اثر الجعل بالعرض، ومصداق الثاني، اتصاف الذات بالوجود، الذي هو اسّ الجعل بالذات.

**قوله: (فقد تحققت: أنّ مصداق الحمل، بخصوصيّة نفس الماهيّة، بما هي هي، وقولهم: (ذاتيّات الماهيّة، مجعولة بعين جعلها)).**

قد تحقّقت، ان مصداق الحمل بخصوصه، نفس الماهية بما هي هي، وان نفس الماهية بما هي هي، اثر الجاعل، اما بالذات على تقدير القول بالجعل البسيط او بالعرض، على تقدير القول بالجعل المؤلف، وان حاجة المصداق المحكي عنه، هي حاجة الحكاية، وإمكانه إمكانها، وجعله جعلها، فيكون حمل الذات والذاتيات على نفسها، مجعولاً بعين جعل الماهية من حيث هي هي، التي هي مصداق ذلك الحمل.

فهذا التحقيق: يُحقّق التفصّي، الذي اختاره المُحقّق، وجعله وجهًا لوهنه، وسخافته ناشئ من وهن في العقل، وسخافة في القريحة.

**قوله: (إنّما عنى به، أنّ جعل الماهيّة هو بعينه جعلها، فهي مجعولة في ذواتها، جعلاً بسيطًا، هو عين جعل الماهيّة، بل الجعل البسيط الوحداني، يتعلّق أوّلاً بالذّاتيّات والمقوّمات، ثمّ بالماهيّة.**

**وهذا مسلك الإشراقيّة والرّواقيّة، وإنّما حاولنا ترميمه وتقويمه (بالحكمة اليمانيّة)، لا أنّ ذلك الجعل، يوسّطه اعتبار العقل، بين الماهيّة ومقوّماتها، للحاظ الخلط، وصدق الحمل).**

قال في الحاشية: من مُستصعبات المؤاخذات على الحكماء، ان في كلامهم في هذا المقام تناقضًا، فانهم يقولون يمتنع تخلّل الجعل، بين الشيء ونفسه، وبينه وبين ذاتياته، ويقولون ذاتيات الشيء، مجعولة بعين جعله، وموجودة بعين وجوده، والغافلون عن الحق، العاجزون عن ذلك الأصل الغامض، يتشبثون في دفعه، بتخصيص القول الأول، ويقولون المراد عدم تخلّل الجعل، مُباين لجعل الذات، والمُصنّف حيث علّمه ربه كنه الأمر، وعرّفه فقه المقام دفعة، بان ما عنى به في القول الثاني، هو جعل نفس [ذات] الشيء، وهو الجعل البسيط، على معنى ان جعل نفس الذات، هو بعينه جعل كل من الذاتيات جعلاً بسيطًا، فيكون الجعل واحداً والمجعول اثنين، في لحاظ العقل، أي كل منهما على الاستقلال، لا الهيئة التركيبية، وهذا أيضًا يصلح ان يجعل برهانًا اخر، على فساد ما تخيّلوه، في التفصي عن التشكيك، فانه إذا كان جعل الشيء وتقرّره،

ووجوده، هو عين جعل كل من ذاتياته، وتقرّر ذلك الذاتي ووجوده، فكيف يعقل ان يكون خلطه، بما هو ذاتي له، مجعولاً ومتوقفاً على تقرّره وجعله، وقوله بل الجعل، ترق إلى ما هو الأحق بالإعتبار التحقيقي، فإن العقل المفطور على درك الحق، يجد ان المجعول بهذا الجعل البسيط الوحداني، الذاتيات فالذات.

ومنه يظهر السر في إبطال تخيّلهم، إلى ان يقال جعل الذات وتقرّرها، أولاً للذاتي، ثمّ للذات، فكيف يصح ان الجعل، أولاً يتعلّق بنفس الذات، ثمّ بكونها هي، وبكونها بعض ذاتياتها، ثمّ ان ما اسلفناه في المتن، ان تعلّق كل من الجعلين المُتباينين بحسب الحقيقة، وبحسب المُتعلّق بمُتعلّق الأخر، مُمتنع بالذات، يفي بتزييف هذا التخيّل الفاسد، فلا تكن من الجاهلين، انتهى.

وانت تعلم: ان وجوب النسبة، الإتحاد بين شيئين وجوباً بالذات، واستغناءها عن الجعل مطلقاً، مع كون طرفيها مُمكنين بالذات، مجعولين في الواقع، لا يُجوّزه إلا غافل عن الحق، عاجز عن درك البديهيات الأولية، وكيف يجوّز من رزق ادنى فهم، ان يكون الخلط بين شيئين، واجباً بالذات، مُتحقّقاً بلا جعل جاعل أصلاً، ويكون ذانك الشيئان مُمكنين، غير مُتحقّقين أصلاً، إلا من قبل جاعل، يجعلهما بعد عدمهما الصرف، كما ان وجوب الخلط والنسبة بالذات، واستغنائها عن الجعل مطلقاً، مع إمكان مصداقها المحكي عنه، وبطلانه، لا يُجوّزه، إلا من لا يستطيع، ان يفهم معنى الحكاية والمحكي عنه.

فالقول بامتناع تخلّل الجعل، بين الشيء ونفسه، وبينه وبين ذاتياته مطلقاً،

الذي هو القول: بوجوب صدق حمل الشيء، وذاتياته على نفسه، وجوباً بالذات، واستغناءه عن الجعل مطلقاً، يصادم القول، بكون ذات الشيء مجعوله، وكون ذاتياته مجعوله بعين جعله، فإن كون الطرفين مجعولين، ولو بجعل واحد، لا يتصور، مع كون الخلط بينهما، واجباً بالذات، مُستغنياً عن الجعل مطلقاً، كما ان كون المصداق المحكي عنه مجعولاً، لا يتصور مع كون الحكاية واجبة بالذات، مُستغنية عن الجعل مطلقاً، فلا محيد عن القول، بان المراد عدم تخلّل جعل مُباين، لجعل الذات، فما توهمه المُصنّف، من كون الحاشيتين، مجعولتين بجعل واحد، مع عدم كون الهيئة التركيبية مجعولة أصلاً، لا بجعل الحاشيتين، ولا بجعل اخر، تخيل لا يُجوّزه، من رزق حظّاً ما، من الفهم.

واما قوله وهذا أيضاً، ممّا يصلح ان يجعل برهاناً اخر إلى اخره، فزيادة نعمة في طنبور السخافة، فانه إذا كان جعل الشيء، وتقرّره ووجوده، هو عين جعل ذاتياته، وتقرّرها ووجودها، كان مصداق خلطه بذاتياته، نفس تقرّره الذي هو نفس ذاته، فيكون جعل ذاته، عين جعل خلطه بذاتياته، وعين جعل ذاتياته، ولا يكون جعل خلطه بذاتياته، مُتوقّفاً على تقرّره وجعله، وإنما كان يلزم ان يكون خلطه بذاتياته، مجعولاً ومتوقفاً على تقرّره وجعله، لو لم يكن جعل خلطه بذاتياته، عين جعل ذاته، التي هي مصداق خلطه بذاتياته، وكان جعل خلطه بذاتياته، جعلاً مُستأنفاً، وراء جعل نفس ذاته.

واما ما ذكره من الترقي، فإنما هو الترقي في السخافة، وسوء الفهم، فإن كان

الجعل منسوباً في لحاظ العقل، إلى الذاتي أولاً، والى الذات، لا يستلزم ان يكون الخلط، الذي ينتزعه العقل من الذات، اعني كونها هي، او كونها ذاتياً من ذاتياتها، واجباً بالذات، حتى لا يتعلّق به الجعل أصلاً، بل هو مُنتزع عن نفس الذات، وحكاية عنها، والحكاية المُنتزعة، بما هي حكاية مُنتزعة، متأخرة في لحاظ الذهن، عن مصداقها المحكي عنه، وهذا معنى تعلّق الجعل أولاً بالذات، ثمّ بكونها هي او بعض ذاتياتها، ولا ينافي ذلك، كون الجعل منسوباً أولاً إلى الذاتيات، ثمّ إلى الذات في لحاظ العقل، فإن نفس الذاتي، وان كان مُقدّماً على الذات في لحاظ العقل، لكن خلط الذات بالذاتي، ليس مُقدّماً على الذات في لحاظ العقل، فإن النسبة بين شيئين، متأخرة عن الشيئين في لحاظ العقل، ضرورة.

وكيف يتوهم، ان المُنتزع من شيء، مُقدّم على منشأ الإنتزاع في لحاظ العقل.

واما قوله ثمّ ان ما اسلفناه إلى اخره، فمنشأه أيضاً سوء الفهم، وقلّة التدبر، فإن كون الذات هي نفسها، وكونها بعض ذاتياتها، حكاية مُنتزعة عن نفس الذات، وجعل المصداق المحكي عنه، هو جعل الحكاية، فجعل الذات نفسها جعل بسيط، بحسب المحكي عنه بجعل مؤلف، فاذا جعل الجاعل ماهية السواد في الواقع، يصح ان يحكي عن جعلها، بان يقال جعل السواد سواداً، وجعل السواد لوناً، وجعل السواد موجوداً، فهو جعل بسيط، بحسب المصداق المحكي عنه، وجعل مُركّب بحسب الحكاية، التي هي هيئة تركيبية.

وتباين الجعلين البسيط والمُركّب، إنما هو بمعنى، ان ما يتعلّق احدهما بالذات، لا يتعلّق به الاخر بالذات، ولا يكون ما يكون اثراً بالذات لاحدهما، لا يكون اثرا بالذات للأخر، واما ان يتعلّق به احدهما بالذات، لا يتعلّق الأخر أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض، وان ما يكون اثراً بالذات لاحدهما، لا يكون اثراً مطلقًا للآخر.

فمّما لا سبيل إليه، ولا يمكن لذي فهم، ان يقول به، ولا يتصور ارتكابه من احد من الإشراقية والمشائية، ولا يسع المُصنّف أيضًا، إلا ان يتفوه من دون ان يتدبّر معناه، فإن اثر الجعل المؤلف بالذات عند المشائية، هو خلط الماهية بالوجود في الواقع، واثره بالعرض ذات الماهية ونفس الوجود.

فالجعل المؤلف، المُتعلّق بالذات، بخلط الماهية بالوجود، وجعل بسيط، بالقياس إلى نفس الماهية ونفس الوجود، واثر الجعل البسيط بالذات عند الإشراقية، نفس الماهية، واثره بالعرض، كون الماهية موجودة، فالجعل البسيط المُتعلّق بنفس الماهية بالذات، جعل مؤلف بالقياس إلى كون الماهية موجودة، ولا يمكن للمُصنّف أيضًا ان ينكر ذلك. فإن كون الماهية موجودة، أي هذه الهيئة التركيبية، اما ان تكون واجبة بالذات، وهو صريح البطلان، او تكون مُمتنعة بالذات، وهو أيضًا صريح البطلان، او تكون مُمكنة، فتكون مُحتاجة إلى جاعل، فالجعل المُتعلّق بها، اما نفس جعل الماهية البسيط، فهذا الجعل البسيط، مؤلف بالقياس إلى هذه الهيئة التركيبية، فلا محيد من القول بتعلّق احد الجعلين، بمُتعلّق الاخر بالعرض، واما جعل مباين لذلك الجعل البسيط،

فتكون الماهية مُحتاجة إلى جعلين في الواقع، احدهما بسيط، والأخر مؤلف، وهو مع بطلانه في نفسه، ممّا لا يقول به احد. وقد صرّح المُصنّف بنفيه، في الحاشية المُعلّقة بقوله، يستتبع ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية، والحاشية المُعلّقة بقوله، تتبعه على اللزوم، بلا وسط جعل مؤلف.

وبالجملة لا محيد عن القول، بان الجعل البسيط، المُتعلّق بنفس الماهية، جعل مؤلف بالقياس إلى الحكاية، بكون الماهية موجودة، فبطل ما قال.

ثمّ ما اسلفناه في المتن إلى اخره، وبان الجعل البسيط، بنفس الماهية بالذات، على طريق القول بالجعل البسيط، وبالعرض على طريق القول بالجعل المؤلف، جعل مؤلف، بالقياس إلى كل هيئة تركيبية، هي حكاية عن نفس الماهية، سواء كانت حكاية، بكونها موجودة، او بكونها هي، او بكونها ذاتياً من ذاتياتها، وانه لا محيد عن القول، بكون تلك الهيئات التركيبية، مُمكنة مجعولة، وانه لا سبيل إلى القول بعدم كونها مجعولة مطلقاً، ولا إلى القول بكونها مجعولة بجعل اخر، وراء جعل الماهية كما عرفت مراراً.

وقد نقل عن المُصنّف حاشية أخرى، مُعلّقة على هذا القول، وهي قوله فالصحيح ان ما جعل الإنسان، جعل الحيوان، يعني انه جعل الإنسان والحيوان، أي كلا منهما بجعل واحد، لا ان ما جعل الإنسان، جعله حيواناً، كما تخيله من لم يرزق الفطنة. وقد نقلناه من شرح الإشارات، وشرح حكمة الإشراق.

بل الصحيح ان ما جعل الإنسان، جعل الحيوان أولاً بذلك الجعل، لا انه

جعله حيوانـًا أولاً، كما كان فيما قد نقلّناه، ثـمّ هـذا الحكـم مُختصّ بالـذاتي، ولا يجري في لازم الماهية قطعـًا، فلا يصح ان ما جعل الأربعة، جعل الأربعة، جعـل الزوجية والزوج بذلك الجعل، وما جعل المُثلّث، جعـل الزوايا بـذلك الجعـل، على ما ظنه المُتخيّلون، وقـد مر فيمـا نقـل، كمـا لا يصـح ان مـن جعـل الأربعـة، جعل الزوج أولاً، ومن جعل المُثلّـث، جعـل الزوايـا أولاً بـذلك الجعـل، وذلـك لان الـلازم كـالزوج والزوايـا، خـارج عـن قـوام الماهيـة، ولاحـق بهـما في مرتبـة متأخرة، فلا يتصور ان يكون جعل الماهية بعينه، جعل مـا لـيس في تلـك المرتبـة، كما لا يتصور ان يكون جعلها، هو أولاً جعله، وهذا أيضـًا ممّـا هـم في التخلـيط، وهـي اكـبر اثمـًا، واعظـم ضـرراً مـن اختهـا، ولهـم هنـاك زلـل اخـر، إذ حكمـوا باستناد لازم الماهيـة إلـى علّتهـا، وقـد خلطـوا مـا بـالعرض بمـا بالـذات، في هـذا الحكم أيضـًا، والحمـد لله الـذي ثبـت اقـدامنا، ولـم يجعلنـا مـن القـوم الغـافلين، انتهى.

وقد عرفت، ان مصداق حمل الذات والذاتيات على نفسـها، نفـس الـذات، وانها مجعولة، وان جعل المصداق المحكي عنه، هو جعل الحكايـة، فالصـحيح ان ما جعل الإنسان، جعلـه انسانـًا، وجعلـه حيوانـًا، كمـا جعـل نفـس الحيـوان، وجعل نفس الحيوان أولاً، ولا يلزم من جعل الجاعل الحيوان أولاً، ان لا يكون ثبوته للإنسـان مجعـولاً أصـلاً، بـل معنـى جعلـه الحيـوان أولاً، ان العقـل يحكـم بتقدّم ذاتيات الماهية على الماهية، تقـدّمـًا بالماهيـة، فينسـب العقـل الجعـل أولاً الـى الـذاتيات، ثـمّ إلـى الماهيـة، والجعـل في نفس الأمـر، مـع قطـع النظـر عـن

ملاحظة العقل واحد، هو جعل الماهية، وهو بعينه جعل مفهوماتها، لا ان هناك جعلين، احدهما مُقدّم على الأخر، ولا ان جعلاً واحداً، يتقدّم على نفسه في الواقع.

فالمتقرّر بجعل الجاعل في الواقع، شيء واحد، هو الإنسان والحيوان والجسم والجوهر والناطق والحساس مثلاً، والعقل بعد تحليله إلى هذه الذاتيات، ينسب الجعل أولاً إلى ما هو اعلى.

ثمّ إلى ما يليه، ثمّ إلى ما دونه، فيحكم بانه لم يصر انساناً ما لم يصر حيواناً، ولم يصر حيواناً ما لم يصر جسماً، ولم يصر جسماً ما لم يصر جوهراً، فهو يحكم، بان الجاعل جعله أولاً جوهراً، ثمّ جعله جسماً، ثمّ جعله حيواناً، ثمّ جعله انساناً، وهذا ما قاله المُحقّق في شرح الإشارات، ان ما جعل السواد سواداً، جعله أولاً لوناً، وما قال العلامة في شرح حكمة الإشراق، ان الذي جعله انساناً جعله حيواناً.

وبالجملة لا سبيل إلى إنكار، مجعولية ثبوت الذات والذاتيات لنفسها مُطلقاً، كيف وقد ذكر الشيخ في برهان الشفاء، في بيان البرهان اللّمي، ان جميع ما هو سبب لوجود المطلوب، اما ان يكون سبباً لنفس الحد الأكبر، مع كونه سبباً لوجوده للأصغر، او لا يكون سبباً، لوجود الحد الأكبر في نفسه، ولكن لوجوده للأصغر فقط، مثال الأول ان حمى الغب، معلولة لعفونة الصفراء على الإطلاق، ومعلولة أيضاً لوجودها لزيد، ومثال الثاني ان الحيوان محمول على زيد، بتوسط حمله على الإنسان، فالإنسان علّة لوجود زيد حيواناً؛ لان الحيوان

محمـول أولاً علـى الإنسـان، والانسـان محمـول علـى زيـد، فـالحيوان محمـول لذلك، وكذلك الجسم محمول أولاً على الحيوان، ثمّ على الإنسـان، فـالحيوان وجوده للإنسان، علّة وجود الإنسان جسمـًا، فاما على الاطلاق، فليس الإنسـان وحـده، علّـة لوجـود الحيـوان علـى الاطـلاق، ولا الحيـوان وحـده علّـة، لوجـود معنى الجسم على الاطلاق، فإن سنح لسائل ان يقول، بل الحيوانية علّـة لوجـود الإنسانية لزيد، فانه ما لم يصر حيوانـًا، لم يصر انسانـًا، وكـذلك حـال الشـك، في ان فصل الجنس، هو أولاً للنوع او للجنس، فليكن الجواب عن ذلك، فرضـًا لـه علينا، ودينا نقضيه، والآن فنقول: ان الجنس علّة للنوع، في حمـل فصـل الجنس عليه، كما هو علّة له في حمل جنس الجنس عليه، ونبين تحقيـق ذلـك، مـن حـال الشك المذكور بعد، انتهى كلامه بألفاظه.

فقـد وضـح مـن كـلام الشـيخ، ان ثبـوت الـذاتي للـذات، يكـون معلـولاً، وان ثبوت الذاتي السافل للذات، علّة لثبوت الذاتي العالي لهـا، وانـه إذا كانـت الـذات حد اصغر، والذاتي العالي حد اكبر، والذاتي السافل حـد أوسـط، كقولنـا الإنسـان حيوان، وكل حيوان جسـم، كـان البرهـان لمّيـًا، فيكـون ثبـوت الجسـم للإنسـان معلولاً، لكون الإنسان حيوانـًا، وان الجنس كالحيوان، علّة لحمل فصل الجنس كالحساس، على النوع كالإنسـان، كمـا انـه علّـة لحمـل جـنس الجـنس كالجسـم عليه.

بقـي الكـلام في الإشـكال، الـذي ذكـره الشـيخ بقولـه، فـإن سـنح لسـائل إلـى اخره، وهو موافق لما يدل عليه كلام المُحقّق، من ان جعل السـافل ذاتيـًا عاليـًا،

اقدم من جعله سافلاً، أي جعل السواد لونـًا أولاً من جعله سـواداً، حيـث قـال ان جعـل السـواد سـواداً، جعلـه أولاً لونــًا، فعلـى هـذا يكـون ثبـوت الـذاتي العـالي للذات، اقدم على ثبوت الـذاتي السـافل لهـا، فكيـف يكـون ثبـوت الـذاتي السـافل لها، علّة لثبوت الذاتي العالي لها.

وقد أعاد الشيخ ذكر هـذا الإشـكال، في بعـض الفصـول مـن كتـاب البرهـان، قال انه ممّا يُشكّل اشكالاً عظيمـًا، ان الحيوان كيف يكون سببـًا، لكـون الإنسـان جسمـًا على ما ادعينا من ذلك، فانه ما لم يكن الإنسان جسمـًا، لم يكـن حيوانــًا، وكيف يكون سببـًا، لكـون الإنسـان حساسـًا، ومـا لـم يكـن انسـانـًا حساسـًا، لـم يكن حيوانـًا؛ لان الجسم والحس، سببان لوجود الحيوان، فما لم يوجد الشـيء، لم يوجد ما يتعلّق وجوده به.

أجاب عنه: بعدما اسمع القول، في الفرق بين المادة والجنس، وبين الصـورة والفصل، بما حاصله: ان المادة والصورة، علّتان لوجود النـوع المُركّـب منهمـا، مُتقدّمتان عليـه، وليسـتا محمـولتين عليـه، وهمـا باعتبـار كونهمـا جنسـًا وفصـلاً، ليسا مُتقدّمين وجوداً على النوع، بل هما موجودان بوجوده، ولذا يحملان عليـه، وان للجنس الأعلى او فصله، إعتبارين: احدهما اعتبارهمـا مـن جهـة طبائعهمـا، والثـاني اعتبارهمـا مـن جهـة مـا لهمـا نسـبة إلـى موضـوعاتهما، فـاذا اعتبرناهمـا بالإعتبـار الثـاني، لـم تجـد الجـنس الأعلـى، يوجـد أولاً بنفسـه للنـوع، ثـمّ يتلـوه الجنس الذي دونه، ويحمل بعده، بـل نجـد كـل مـا هـوا أعلـى، تابعـًا في الحمـل للأسـفل، فانـه لا يحمـل جسـم علـى الإنسـان، إلا الجسـم الـذي هـو الحيـوان،

فشرط الجسم الذي يحمل عليه، ان يكون حيواناً فيما يحمل عليه الجسم، أولاً هو الحيوان، ثمّ الإنسان، فالحيوان علّة لثبوت الجسم للإنسان، وان كان الجسم المحمول على الإنسان، علّة لوجود الحيوان، ولا ينافي ذلك كون الحيوان علّة لوجود الجسم للإنسان، فربما وصل المعلول الى الشيء، قبل علّته بالذات، فيكون سبباً لوصول علّته إليه، ووجودها له، إذا لم يكن وجوداً للعلّة في نفسها، ووجودها لذلك الشيء واحداً، مثل وجود العرض في نفسه، ووجوده في موضوعه، فإن العلّة فيهما واحد، وليس كذلك حال الجسم والانسان، فانه ليس وجود الجسم، هو وجوده للإنسان.

والحاصل: ان كون الإنسان جسماً، أي هذا الخلط معلول للحيوان، وان كان وجود الحيوان في نفسه، معلولاً للجسم، قال فقد بان لنا، ان الجنس الأقرب، إذا نسب إلى النوع بالفعل، ونسب الجنس الذي يليه، إلى ذلك النوع بالفعل، او نسب فصله إلى ذلك النوع بالفعل، لم يكن نسبة جنس الجنس، وفصل الجنس، قبل نسبة الجنس، ان ذلك ليس كما يأخذ الأخذ، طبيعة الجنس والفصل بذاتهما، غير منسوبة إلى شيء بعينه، حتى يكون ما هو اعم، ممّا يجوز ان يوجد، وان لم يوجد ما هو أخصّ، وفرق بين ان يكون قبل في الوجود مُطلقاً، وان يكون قبل في الوجود لشيء.

فقد اتضح من ذلك، ان النسبة مُنحلّة، وبهذا يتبين بياناً أوضح، إذا نحن تأملنا الأمور البسيطة، فانه لا يجوز ان يوجد معنى اللون لشيء، ثمّ يوجد له البياضية، بل الموجود الأول له، هو البياضية، وإذا وجد الشيء بياضاً او سواداً،

تبعه وجود الشيء لونـاً، وان كان اللون، اعمّ مـن البيـاض، وقـد لا يوجـد، حيـث لا يوجد البيـاض، لكنـه يوجـد لجزيئـات البيـاض، إلا لأنـه موجـود للبيـاض، إذا كـان معنـى فصـل الجـنس وجنسـه، يوجـد ان للجـنس، وان لـم يوجـد النوعيـة المُعيّنة، ولا يوجد ان للنـوع، إلا وقـد وجـدا للجنس، فيمـا اذن لمعنـى الجـنس قبلهما، لمعنى النوع، فظاهريتين ان وجودهمـا للجـنس بذاتـه، ووجـدهما للنـوع بالجنس، فإذن الجـنس سبب في وجودهما للنوع؛ لان كل ما هو بذاته، سبب لِمـا ليس بذاته، وكذلك حال ما تحت النوع من النوع، انتهى.

وإنما كان البيان في البسائط أوضح؛ لانها ليس لها مـادة وصـورة في الوجـود، حتى يكونا مُتقدّمتين عليـه، فـيظن ان اللـون مثلاً، مُتقـدّم علـى البياضـية، فكيـف يكون البياضية علّة لوجود اللون، لجزيئات البياض، بخلاف المُركّبات، فإن لهـا سواداً و صـوراً في الوجـود مُتقدّمـة، فيمكن ان يظـن ان وجـود السـواد والصـور، لجزيئات المُركّـب، لا يكـون معلـولاً للمُركّـب، لسبق وجودهـا علـى المُركّـب، وينحل هذا الظن، بان سبق وجودها على المُركّب، وإنما هو باعتبـار جهـة كونهـا مواد وصوراً، ولا كـلام في مـا نحـن، باعتبـار تلـك الجهـة، وإنمـا الكـلام باعتبـار كونها اجناسـاً وفصـولاً، ووجودهـا بهـذا الإعتبـار، هـو وجـود النـوع لا غيـر، فـلا يتقدّم وجودها على وجـود النـوع، وبـان وجـود الاجنـاس والفصـول في انفسـها، وان كان قبل النوع، لكن وجودهـا لجزيئـات النـوع، لـيس قبـل النـوع، وإنمـا هـو لسـبب النـوع، ولا يلـزم مـن قبليـه وجودهـا في انفسـها، ان لا يكـون وجودهـا الرابطي لسبب النوع؛ لان وجودها في انفسها، ليس هو الوجود الرابطي، كمـا في

الأعراض، فإن وجودها في انفسها، هو وجودها لموضوعاتها، فإن هذا الوجود الرابطي، عبارة عن نسبة غير مُستقلّة، بخلاف ذلك، فانه وجود مستقل لَحِقَه، من جهة كون موصوفه طبيعة ناعتية، اعتبار غير مستقل، هو انه في الغير.

وهذا الكلام من الشيخ، يخالف ظاهر كلام المُحقّق، إنما جعل السواد، لجعله أولاً لونـًا، فانه يدل بظاهره، على ان كون الموضوع لونـًا، مُقدّم على كونه سواداً، فكيف يكون ثبوت السواد له، علّة لثبوت اللون له، كما هو مُقتضى كلام الشيخ، لكن هذا التدافع مُندفع، بان مراد المُحقّق، ان تعلّق الجعل باللون، سابق على تعلّقه بالسواد؛ لان وجود اللون في نفسه، سابق على وجود السواد في نفسه، ليس مراده: ان صدق اللون على جزئي، من جزئيات السواد، مُقدّم على صدق السواد عليه هذا.

والمقصود من كلام الشيخ، هو بيان ان المُصنّف، قد ارتكب شططـًا.

**اما أولاً:** فلان زعمه ان ثبوت الذاتيات، ليس مُعلّلاً مجعولاً أصلاً، لا بعلّة الذات ولا بغيرها، وقد ظهر منه كلام الشيخ، ان ثبوت الذاتي الأعلى للذات، معلول لثبوت الذاتي الأسفل له، فلو كان ثبوت الذاتيات للذات واجبـًا، غير مُحتاج إلى جعل أصلاً، لم يكن، لكوّنه معلولاً معنى

**واما ثانيـًا:** فلانه زعم، انه إذا كان جعل الشيء، وتقرّره ووجوده، هو عين جعل كل من ذاتياته، وتقرّر ذلك الذاتي ووجوده، فكيف ان يكون خلطه بما هو ذاتي له، مجعولاً ومتوقفـًا على جعله وتقرّره، وقد بان من كلام الشيخ، ان وجود الذاتي الأعلى في نفسه، وان لو يكن معلولاً للذاتي الأسفل، لكن ثبوت الذاتي،

إلا على نفس الذات، يكون معلولاً للذاتي المتوسط، بين الذاتي الأعلى، وبين الذات.

فقياس الوجود الرابطي للذاتي، على وجوده وتقرّره في نفسه، فاسد، فتقرّر الذاتي الأعلى ووجوده، وان كان عين تقرّر الذات ووجودها، لكن يجوز ان يكون وجوده للذات، معلولاً لعلّة، لا تكون هي علّة، لتقرّره ووجوده في نفسه، فلا يتمشى ان يقال، ان وجود الجسم في نفسه، لمّا كان عين وجود الإنسان، ولم يكن معلولاً للحيوان، فلا يكون وجود الجسم للإنسان، أي كون الإنسان جسماً أيضاً، معلولاً للحيوان.

**واما ثالثاً:** فلان ما ذكر من الترقي، في إبطال التفصّي، الذي اختاره المُحقّق الدواني، ناشئ من عدم التميز، بين وجود الشيء في نفسه، وبين وجوده لشيء، فالذاتي وان كان تقرّره ووجوده، قبل تقرّرالذات، لكن لا يلزم منه ان يكون ثبوته للذات أيضاً، قبل تقرّر الذات، حتى يُفرّع على ان الجعل والتقرّر، أولاً للذاتي ثمّ للذات، وانه كيف يصح ان الجعل، يتعلّق أولاً بنفس الذات، ثمّ بكونها هي، او بكونها بعض ذاتياتها، فإن تقرّر الذاتي، ووجوده في نفسه وجعله، وان كان قبل تقرّر الذات، ووجودها في نفسها وجعلها، لكن لا يلزم منه، ان يكون وجوده الرابطي للذات أيضاً، قبل الذات، حتى لا يصح القول بتعلّق الجعل به بالعرض، بعد تعلّقه بالذات، واما الكلام في امر لازم الماهية، فسيأتي عن قريب ان شاء الله العزيز.

**قولـه: (وكـذلك مصـداق الحمـل، نفـس الماهيّـة المجعولـة، لا جعلهـا ومجعوليّتها؛ فإنّ بين الإعتبارين فرقـًا).**

قال في الحاشية: هذار، ولقول المُتخيّل المُتفصّي، ومصداق الحمل، نفس جعل الماهية، وفيه تنبيه على ان ما سلف تحقيقه، ان مصداق حمل الذات والذاتي، هو نفس الذات بما هي هي، إنما يصح لو حُقّق الأمر على ما قرّرناه، من عدم توقف ذلك الحمل في صدقه، على المجعولية، بناءاً على الفرق بين التقرّر وبين الصدور، وبين طبيعة الحمل وبين خصوص الحمل، واما لو حكم بالتوقف، فلم يستقم تحقيق ما سبق، ولم يبق فرق بحسب مصداق الحمل، بين الذات والذاتيات، وبين بعض العوارض، كالوجود والوجوب، ومنه يظهر تخبط اخر، في التفصي عن الشك بما تخليه، من لم يرزق الفطنة، فانه قد اتى بالمتنافيين، فلا تضع إلى ما اختلق، ولا تكن من المتميزين، انتهى.

قد علمناك فيما سبق، معنى قول المُحقّق، ومصداق الحمل نفسه جعل الماهية، فدريت ان له معانٍ ثلاثة، كل منها صحيح، لا مجال لذي فهم ان ينكره، والمُصنّف توهم ان معناه، ان مصداق الحمل، أي مطابقة المعنى المصدري لجعل الماهية، فاعترض عليه: بان مصداق الحمل، نفس الماهية المجعولية، لا جعلها ولا مجعوليتها، وهذا إنما يرو على ما فُهم، لا على قول المُحقّق.

وقد علمناك مراراً، ان مصداق حمل الذات والذاتي، على طريقة الجعل البسيط، نفس الذات بما هي هي، وان كان حمل الذات والذاتي عليها، مجعولاً

بعين جعلها، فإن حيثية المجعولية تعليلية، خارجة عن مصداق الحمل ومطابقه، فليس مصداق حمل الذات والذاتي، إلا نفس الذات بما هي هي، فليس صحة كون مصداقه، نفس الذات بما هي هي، منوطة بما قُرّر، من عدم توقف ذلك الحمل في صدقه على المجعولية، وقد عرفت فيما سبق، فضائح ما قُرّر، وفظائع فرقه، بين التقرّر وبين الصدور، وبين طبيعة الحمل وبين خصوص الحمل، وايقنت أيضاً انه لا سبيل إلى الفرق بحسب مصداق الحمل، بين الذات والذاتيات، وبين الوجود بوجه ما، وانه من ذهب إلى القول، بكون الوجود عارضاً للماهية في نفس الأمر، مع القول بالجعل البسيط، فقد اتى بالمتنافيين، واذعن بمتناقضين، ومنهم المُصنّف، لكنه مع هذه الشناعة، وقع فيما هو اشنع منها، وهو نفي المجعولية مطلقاً عن المُمكن، فلينظر ان أياً لم يرزق الفطنة، وأياً رزقها، وليتعرف مُتجنّب الشناعة ومختلقها، والله ولي العصمة.

**قوله: (على أنّ التّشكيك، لا يختصّ بالرّواقيّة، بل يعترى المشّائيّة أيضاً).**

عدم اختصاص التشكيك بالرواقية ظاهر، ان المعدوم يجوز سلب نفسه، وسلب ذاتياته عنه، فيمكن ثبوت نفسه، و ذاتياته له، إمكاناً ذاتياً، وكل مُمكن محتاج الى العلّة، فيكون نفسه وذاتياته له، مُعلّلاً مجعولاً.

وهذه المقدّمات، اعني إمكان سلب المعدوم وذاتياته عن نفسه، المُستلزم لإمكان ثبوت نفسه وذاتياته له، وإحتياج كل مُمكن إلى العلّة، متفق عليه بين الإشراقية والمشائية.

**قوله: (فلا يجدر أن يزاح، إلّا بما يجدى الفريقين).**

قال في الحاشية: يعني ان ما يتفصّى به المُتخيّل، لا يجدي من قبل المُنكرين للجعل البسيط؛ لان الماهية عندهم، إنما تحتاج إلى الجاعل في الوجود، لا في قوام اصل الماهية، المُتقدّمة على الوجود، والخلط بالذاتيات، إنما هو بحسب قوام الماهية، في مرتبة مُتقدّمة على مرتبة الموجودية، فلا يصح ان يجعل مُتعلّقاً بجعل الموجودية، ويقال ان جعل الإنسان موجوداً، هو بعينه جعل الإنسان حيواناً، لكن بتوسط كونه موجوداً، او في مرتبة بعده؛ لان كون الإنسان حيواناً، إنما هو بحسب قوام اصل ماهية الإنسان، وذلك في المرتبة المُتقدّمة على مرتبة الموجودية. نعم يصح ذلك ان قيل: بتقدّم الوجود على الفعلية، وهو مذهب سخيف، لا يستصحّه المُتفصّي المُتخيّل، فضلاً عن المحصّلين من الحكماء الراسخين، فإذن ما يتفصّى به المُتخيّلون، بعد رفض سلامته من البطلان، لا يجدي الفريقين.

فالمُصنّف في الإزاحة، إلى ما اضفناه، فانه غير مُختصّ بمسلك التحقيق، بل بات على طريقة المشائين أيضاً، بان يقال وجود الموضوع، اعمّ من صدوره من الجاعل، بحسب نفس المفهوم، بحسب استدعاء طبيعة الربط الإيجابي، ذلك فإن الحمل الإيجابي، إنما يستدعي وجود الموضوع، لا صدوره عن العلّة، لكن لم يكن للمُمكن وجود، إلا بالصدور عن العلّة، كان الحمل الإيجابي على الماهية الإمكانية، مستدعياً للصدور بالعرض، وعلى سبيل الاتفاق، وكذلك ما يستدعي وجود الموضوع، لا صدوره عن العلّة، أي ما

يتوقف عليه، إنما هو طبيعة الحمل الإيجابي، بما هو ربط الإيجابي على الاطلاق، لا خصوص الحمل، باعتبار خصوصية الطرفين، إلا ان يكون المحمول، عرضياً للموضوع، إذ المرجع هناك، إلى لحوق شي لشي، فيتوقف على الشي الملحوق في نفسه قطعاً.

واما إذا كان المحمول ذاتياً للموضوع، فليس مفاد الحمل لحوق شي لشي، بان يلحظ شي تارة في حيز الموضوعية، وتارة في حيز المحمولية، بحسب لحاظ إعتباري، فلا يكون الحمل بحسب خصوص الحاشيتين، متوقفاً على وجود الموضوع، او صدوره عن العلّة، بل يكون وجود الموضوع، بعينه وجود المحمول، بل هو أولاً للمحمول ثمّ للموضوع.

نعم يصح ان يقال ان هذا الحمل، يتوقف على وجود الموضوع، توقفاً بالعرض، من حيث انه من افراد، ما يتوقف عليه بالذات، فيكون الغلط من اخذ ما بالعرض، مكاناً ما بالذات، من وجهين، أي من جهة المُقتضى، ومن جهة المُقتضي جميعاً، كما قرّرناه على مسلك التحقيق، ومذهب الإشراقية، [فكنّ] من المُتبصّرين، انتهى.

وانت تعلم: ان المشائية القائلين بالجعل المؤلف، لا يقولون باستغناء قوام الماهية، عن الجاعل مطلقاً، كيف ولو كان قوام اصل الماهية، غير مجعول عندهم، لزمهم القول بان الماهيات، وذات قبل الإيجاد في حال العدم، والقول بتمايز المعدومات وثبوتها، قبل وجودها، كما هو مذهب المُعتزلة، مع انهم يتحاشون عن ذلك كلّه.

و المُصنّف نفسه، صرّح باتفاقهم، على امتناع انسلاخ التقرّر عن الوجود، وصحة سلب المعدوم عن نفسه، ولو كانوا قائلين: باستغناء اصل قوام الماهية عن الجاعل مطلقاً، لكانوا قائلين بانسلاخ التقرّر عن الوجود، وامتناع سلب المعدوم عن نفسه، إذ يكون على هذا التقدير للمعدوم، ذات مُتقرّرة مُتميّزة، ولا يصح سلب المعدوم عن نفسه، إلا لان المعدوم، ليس ذاتاً أصلاً، فهم قائلون باعتراف المُصنّف، بان اصل قوام الماهية، اثراً للجعل المؤلف بالعرض، في ضمن الأثر بالذات، أي خلط الماهية بالوجود، ولا محيد لهم عن القول بذلك، ضرورة ان اصل قوام الماهية والوجود، الذين هما حاشيتا الخلط، لو لم يكونا مجعولين بالعرض أيضاً، في ضمن الخلط، الذي هو اثر الجعل بالذات عندهم، لكانا واجبين بالذات، مُستغنين عن الجعل مطلقاً عندهم، ولم يمكن عندهم انتفائهما، وهو صريح البطلان عندهم أيضاً، وإذا كان اصل قوام الماهية، الذي هو مصداق لحملها على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، مجعولاً بالعرض عندهم، كان حمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، أيضاً مجعولاً بالعرض، كما ذكره المُحقّق المُتفصّي.

فجواب المُحقّق، لا اختصاص له بطريق الجعل البسيط أصلاً، فتخيّل اختصاصه به، ناشئ من عدم التدبّر، واما ان الخلط بالذاتيات، إنما هو بحسب قوام الماهية، في مرتبة مُتقدّمة، على مرتبة الموجودية، فلا يصح على كل الفريقين.

اما على الجعل البسيط، فلانه ان أراد بمرتبة الموجودية، مرتبة انتزاع

الـذهن، معنـى الموجوديـة مـن نفـس الماهيـة، فتأخرهـا عـن مرتبـة قـوام الماهيـة مُسلّم، ضرورة ان وجود المعنى الإنتزاعي في الـذهن، بعـد الإنتـزاع، متـأخر عـن منشـاء الإنتـزاع، لكـن الخلـط بالـذاتيات، أي هـذا المعنـى الإنتزاعـي الموجـود بالذهن، بعد الإنتزاع، أيضـاً متأخر عن اصل قوام الماهية، الذي هو منشـأ انتـزاع معنى الخلط بالذاتيات، ان أراد بمرتبـة الموجوديـة، مرتبـة مصـداق الموجوديـة، فليسـت هـي أيضــاً متـأخرة، عـن مرتبـة قـوام الماهيـة؛ لان نفـس الماهيـة، هـي مصداق الموجودية، بلا زيادة امر، وعروض عارض. والمُصنّف أيضـاً، معـترف بذلك في غير موضع.

والعجـب انـه قائـل: بـان نسـبة الوجـود إلـى الماهيـة، نسـبة الإنسـانية إلـى الإنسـان، ثـمّ نقـول ان خلـط الإنسـان بالإنسـانية، في مرتبـة مُتقدّمـة، وخلطـه بالموجوديـة في مرتبـة متـأخرة، ولا يـتفطن بانـه، لـو كـان خلطـه بالموجوديـة، في مرتبة متأخرة، فاما ان يزيد في تلك المرتبة، المتأخرة على ماهيـة الإنسـان، شـيء لـم يكن في المرتبة المُتقدّمة، فـلا يكـون مصـداق الوجـود، نفـس ماهيـة الإنسـان، بلا امر زائد يقوم بها، بـل يكـون مصـداقه ماهيـة الإنسـان، مـع ذلـك الأمـر الزائـد القائم بها، وهو خلاف ما اذعن به في فواتح الكتاب.

ولا يكون نسبة الوجـود إلـى الماهيـة، نسبة الإنسـانية إلـى الإنسـان، ويبطـل القول بالجعل البسيط، كما عرفت غير مـرة، وامـا علـى طريـق الجعـل المؤلـف، فلانـه لـو كـان مرتبـة خلـط الـذات بالـذاتيات، مُتقدّمـة علـى مرتبـة الموجوديـة، ومرتبة الموجودية متأخرة عنها، على هـذا الطريـق، فامـا ان يكـون للماهيـة قـوام

وفعلية، قبل مرتبة الموجودية، او لا يكون، فعلى الثاني، لا تكون الماهية في تلك المرتبة، ذاتـاً أصلاً، بل لا شيئاً محضـاً، فلا يعقل كونها مخلوطة بالذاتيات في مرتبة، ليست هي ذاتـاً أصلاً في تلك المرتبة، وعلى الأول يكون للذات، قوام وفعلية، من دون جعل أصلاً، إذا اثر الجعل، هي مرتبة الموجودية، وهي متأخرة عن تلك المرتبة المُتقدّمة، والمشائية لا يقولون بفعلية الماهيات، من دون جعل أصلاً، وإنما مذهبهم، ان فعلية الماهيات، اثر بالعرض لجعل، الذي اثر بالذات، خلط الماهية بالوجود.

فلما كان اصل قوام الماهية وفعليتها، تابعـاً عندهم، لخلطها بالوجود، في حكم الجعل، صحّ عندهم ان يجعل خلط الماهية بالوجود، مُتعلّقـاً بجعل الموجودية، وصحّ عندهم ان يقال، ان جعل الإنسان موجوداً، هو بعينه جعل الإنسان حيوانـاً، لكن بتوسط كونه موجوداً؛ لان مصداق جعل الإنسان حيوانـاً، هو جعل نفس الإنسان، الذي هو مصداق كونه حيوانـاً، وجعل نفس الإنسان، هو جعل كونه موجوداً، بتوسط كونه موجوداً، فإن كونه موجوداً، اثر الجعل المؤلف بالذات، ونفس الإنسان، اثراً له بالعرض عندهم.

واما ان مذهبهم هذا، باطل في نفسه؛ لان الوجود عندهم، عارض للماهية، ومرتبة العارض والخلط به، بعد مرتبة نفس المعروض، فكيف يكون نفس المعروض، تابعـاً للعارض والخلط به، وكيف يكون فعلية ذات المعروض، بعد العارض، وخلطها بالعارض، فلا يضر المُحقّق المُتفصّي، وإنما هو مُبطل لمذهب أصحاب الجعل المؤلف في نفسه، ولا محيد لهم عن القول، بتقدّم

الوجود على الفعلية، ضرورة ان ما بالعرض، متأخر عمّا بالذات، فلما كان الخلط بالوجود، اثر الجاعل بالذات، وفعلية الماهية، اثراً له بالعرض عندهم، فلا بد لهم من القول، بتقدّم الوجود على الفعلية، وإنما لا يستصحه المُحقّق المُتفصّي؛ لأنه قائل بالجعل البسيط، ومُبطل للجعل المؤلف.

فقد تبين ان جواب المُحقّق، صحيح على الطريقين، ومجدٍ للفريقين. نعم، لا مساغ لجواب المُصنّف، على كلا المذهبين، ولا يستصحّه، إلا من ينفي حاجة المُمكن إلى العلّة، ولا يفهم معنى صدق الحمل والحكاية، فيجوّز كون الحكاية واجبة بالذات، مع كون المصداق المحكي عنه، مُمكناً كما عرفت.

ثمّ لا يخفى، ان قوله في الحاشية، إلا ان يكون المحمول عرضياً للموضوع، إذ المرجع هناك إلى لحوق شيء لشيء، فيتوقف على وجود الملحوق به في نفسه قطعاً، يستلزم ان يتوقف، صدق حمل الموجود على الماهية، عبئ وجودها في نفسها، مع ان صدق حمل الوجود، عبارة عن وجودها في نفسها.

وجه الإستلزام: ان الموجود عرضي للماهيات، عنده وعندهم، فيكون المرجع هناك إلى لحوق شيء لشيء، فيتوقف على وجود الملحوق به، باعترافه وقوله، واما إذا كان المحمول ذاتياً إلى اخره، لا يعنيه شيئاً، فانه وان لم يكن مفاد حمل الذات وذاتياتها عليها، لحوق شيء لشيء، لكن لا ريب في ان مفاده، اتحاد الموضوع والمحمول، وهو لا يتصور، إلا إذا كان هناك ذات، ولا ذات إلا بالجعل، فلا اتحاد إلا بالجعل، وحدثت التوقف بالذات او بالعرض،

او عدم التوقف على وجود الموضوع، لغو، لا دخل له في التشكيك، حتى يقال ان هذا الحمل، بحسب خصوص الحاشيتين، لا يتوقف على وجود الموضوع، إلا بالعرض، وقد كشفنا فضائح ما ارتكبه، في إزاحة الشك فيما سبق، فلا حاجة إلى الإعادة.

والعجب انه مُعترف، بان توقف صدق حمل الذات، وذاتياتها عليها، على الصدور بالعرض، وعلى سبيل الاتفاق، ثمّ ينفي مجعوليته مُطلقـاً، مع ان الاعتراف يتوقفه على الصدور، بالعرض على الاتفاقي، إذا فهم معناه، اعترف بمجعوليته بالعرض وبالاتفاق، فهو لا يعتني بالتأمل في كلامه، فضلاً عن كلام غيره.

**قوله: (لكن أتباع المشّائيّة، ربّما ينقضون أيضـاً، بأنّ صحّة سلب المعدوم عن نفسه).**

هذا الكلام لم يصدر عن فهم أصلاً، فإن حاصل التشكيك، ان المعدوم يجوز سلب نفسه وذاتياته عنه، فيكون ثبوت نفسه وذاتياته له مُمكنـاً، وكل مُمكن محتاج إلى علّة، فهو محتاج إلى علّة، فيكون مجعولاً، فالقول في التفصّي عنه، بان الربط الإيجابي، يستلزم وجود الموضوع، وليس فرعه لا يتأتى، ممّن لم يسلب عنه العقل، فانه لا يمس شيئاً من المُقدّمات، التي يبتني عليها التشكيك، فإن استلزام الربط الإيجابي وجود الموضوع، لا يستلزم ان لا يكون، سلب المعدوم وذاتياته عنه، مُمكنـاً ذاتيـاً، ولا ان لا يكون الإيجاب، الذي يقتضيه هذا السلب، مُمكنـاً، ولا تبطل المقدّمة الضرورية، القائلة بأن إمكان

احد النقيضين، مُستلّزم لإمكان الأخر، ولا المقدّمة القائلة: بان الإمكان على الإحتياج إلى العلّة، ولا يبطل انتاج الشكل الأول، فكيف يتوهم ان هذا الهزل، وجه التفصّي عن التشكيك، بل هو ممّا يشيده، فإن صدق الربط الإيجابي، لما استلزم وجود الموضوع، وكان وجود الموضوع مُمكنـًا، كان صدق الربط الإيجابي، أيضـًا مُمكنـًا محتاجـًا إلى العلّة، فالمُصنّف يتفوه، بكل ما توسوس في باله، ولا يبالي بالهجر في مقاله، وهذا آفة العجب.

**قوله: (إنّما يستوجب استلزام الرّبط الإيجابي، وجود الموضوع، لا الفرعيّة).**

قال في الحاشية: ان مخلوطية شيء لشيء، كما في حمل الذاتي، على ما هو ذاتي له، او يحكم على شيء، بانه غير مفارق، ما جعل مجعولاً، كما في حمل الشيء على نفسه، يكون مُستلّزمـًا لوجود الموضوع، المحكّوم عليه بالمخلوطية، يعني لا يصح مع عدم الموضوع، ولا يلزم ان يكون متأخراً عن الموضوع، انتهى.

قد علمت ان عدم صحة الحمل، مع عدم الموضوع، يستوجب مجعوليتها، مع مجعولية الموضوع، وعدم تأخره عن الموضوع، لا يستوجب استغناءه عن الجعل مطلقـًا، فهذا لا يتوجه على التشكيك بوجهٍ، فهو هذر لا طائل تحته.

**قوله: (فصدق الحمل فى الذّاتيّات، لا يتوقّف على الجعل المؤلّف للموضوع، أى جعله موجوداً، بل إنّما يستلزمه).**

قال في الحاشية: سلف تحقيقه، من ان مصداق حمل الذات والذاتي، هي

الذات بما هي هي، وانما يصحّ، لو حقّق ما أوردنا، من عدم توقف ذلك الحمل على المجعولية، بناءاً على الفرق بين التقرّر والصدور، وبين طبيعة الحمل، وبين خصوصه، واما لو حكم بالتوقف، فلا يستقيم تحقيق ما قد سلف، ولم يبق فرق في مصداق الحمل، بين الذات والذاتيات، وبين بعض العوارض، كالوجود والوجوب، ومنه يظهر تخبط اخر في التفصّي عن الشك، بما تخيله من لم يرزق الفطنة، فانه قد اتى بالمتنافيين، واذعن بالمتناقضين، فلا تصغ إلى ما تخيله، ولاتكن من المُتخبّطين، انتهى.

وانت تعلم: ان تفريع عدم توقف الحمل في الذاتيات، على الجعل المؤلف، على عدم فرعية الربط الإيجابي، على وجود الموضوع، مع التزام استلزام الربط الإيجابي وجوده، كما وقع في الكتاب، ناشيء من غاية سوء الفهم، إذ غاية ما لزم، من عدم فرعية الربط الإيجابي، على وجود الموضوع، ولا يتوقف على وجوده، لا ان يكون الربط الإيجابي واجباً بالذات، حتى لا يتوقف على الجعل أصلاً، ولو بالعرض.

والفرق بين التقرّر والصدور، وبين طبيعة الحمل، وبين خصوصه، لا يعني شيئاً.

واما اعتراضه على المُحقّق الدواني، بإثباته بالمتنافيين، واذعانه بالمتناقضين، حيث لا يبقى على ما اختاره في التفصّي، فرق بحسب المصداق، بين الذات والذاتيات، وبين بعض العوارض كالوجود، وهذا بالحقيقة اعتراف بعدم كون الوجود من العوارض، مع الاصرارعلى كونه عارضاً، فحق.

لكن المُصنّف قد اتى بالمتنافيين، واذعن بالمتناقضين، ووقع في مناقضة نفسه، وتهافت رأيه، بوجوه شتى:

**الأول:** انه صرّح، بكون نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، وبان الوجود ليس امراً يقترن بالماهية، وانه ليس قائمـًا بالماهية، لا انضمامـًا ولا انتزاعـًا، ثمّ اصرّ على ان الوجود، من عوارض الماهية، المُمكنة الإنسلاخ عنها، فلا تكون نسبته إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، ولا محالة بكون الوجود، امراً مقترنـًا بالماهية، قائمـًا بها انضمامـًا او انتزاعـًا، وهل هذا إلا تناقض في رأيه.

**الثاني:** انه قائل بكون اثر الجاعل، نفس الماهية من حيث هي هي، بلا زيادة امر عليها، وكون نفس الماهية من حيث هي هي، مصداقـًا لحمل نفسها وذاتياتها عليها، فهو قائل بكون مصداق هذا الحمل، مجعولاً بالذات.

ثمّ انه قائل باستغناء صدق هذا الحمل، عن الجاعل مطلقـًا، وبانه غير مجعول أصلاً، لا بجعل مُستأنف، ولا بجعل الذات، وظاهر ان صدق الحمل، عبارة عن تقرّر مصداقه، فهو قائل بمجعوليته، صدق هذا الحمل بالذات، وعدم مجعوليته مطلقـًا، واي تناقض في الرأي، اشنع من هذا.

**الثالث:** انه قائل بإمكان سلب المعدوم، وذاتياته عن نفسه، فهو قائل بإمكان ثبوت الشيء وذاتياته لنفسه، او لا يعقل إمكان احد النقيضين، من دون إمكان الاخر، ثمّ انه قائل بان ثبوت الشيء وذاتياته لنفسه، لا يحتاج إلى العلّة أصلاً، مع انه قائل بان الإمكان، علّة الحاجة إلى العلّة، وهل هذا إلا تناقض.

**الرابع:** انه قائل بتوقف صدق هذا الحمل، على الصدور عن العلّة، من جهتين، عدم تقرّر الماهية الإمكانية بنفسها، ومطلق طبيعة الربط الإيجابي، ثمّ انه لا يقول، انه غير مجعول مطلقـًا، لا بالذات ولا بالعرض، مع انه لا معنى لتوقفه، على الصدور على العلّة، إلا كونه مجعولاً، ولو بالعرض، وهل هذا إلا تناقض.

**الخامس:** انه نفسه، مُبتلى بما شنع به على المُحقّق، فأنه نفسه قائل، بان مصداق حمل الوجود، نفس الماهية بما هي هي، بلا زيادة امر عليها، وقيام صفة بها، ونفس الماهية بما هي هي، بلا زيادة امر عليها، وقيام صفة بها، هي مصداق حمل نفسها وذاتياتها عليها، فهو نفسه، قائل بعدم الفرق بحسب المصداق، بين الذاتيات والوجود، وما تجشمه من الفرق بينهما، بحسب المصداق، بان مصداق حمل الذات والذاتيات على نفسها، نفسها بما هي هي، من دون حيثية أصلاً، ومصداق حمل الوجود عليها نفسها، حيث الاستناد إلى الجاعل، لا يغنيه شيئـًا، فإن حيثية الاستناد إلى الجاعل، ليست حيثية تقييدية، بل هي حيثية تعليلية، خارجة عن المصداق المحكي عنه، فليس المصداق لحمل الوجود، إلا نفس الماهية بما هي هي، التي هي مصداق لحمل الذات والذاتيات، فلا فرق بحسب المصداق، بين الحملين حقيقة، على ان فرقه بكون مصداق احدهما، نفس الماهية، بحيثية تعليلية، ومصداق الاخر، هي بلا حيثية أصلاً، قد ابطلناه في فواتح الحاشية، وسنعود إلى ابطاله عن قريب، ان شاء الله العزيز.

**قوله: (ويستتمّ لو قيل بالمساوقة، بين مرتبتي الفعليّة والوجود. وسينساق نظرك إلى الحقّ الصّريح، إن شاء اللّه تعالى).**

قال في الحاشية: اما انه على صيغة المجهول، من أستتّم الشيء، إذا اتمّمه، او المعلوم من استتّم الأمر، إذا استولى، او استقر على التمام، واما من استتّم الإنسان، إذا حاول تحصيل ما يتم به حاجته، فهو غير مُستعذب هاهنا، والأولى البناء على المجهول.

والغرض ان هذا النمط من التفصّي، إنما يمكن ان يتصدى لتتميمه، على أصول المشائية، لو قيل بالمساوقة بين الفعلية والوجود، ولو قيل بتقدّم الوجود، وهو زعم غير ذوي التحصيل منهم، كان مخلوطية شيء لشيء على الاطلاق، فرع وجود الشيء، الذي يقال انه مخلوط، وان حكم بتقدّم الفعلية، وهو مذهب محصّلهم، كان الخلط بالذاتيات، بحسب المرتبة المُتقدّمة على الوجود، بالضرورة الفطرية، فإن الشيء في مرتبة من المراتب، لا يكون خلواً، عمّا هو ذاتي له قطعـًا، فاذا كان للشيء مرتبة قوام، مُتقدّمة على مرتبة الوجود، كان هو مخلوطا بالذاتيات، بحسب تلك المرتبة المُتقدّمة، فلم ينحفظ الإستلزام، بحسب تلك المرتبة، ان قيل: الإستلزام إنما هو بحسب الواقع في نفس الأمر، لا بحسب كل مرتبة من المراتب، التي هي بحسب لحاظ العقل، فلم لا تكون الموجودية في المرتبة المتأخرة، كافية للمخلوطية في المرتبة المُتقدّمة، كما في الصفات السابقة على الوجود، كالإمكان والوجوب، قبل تلك المرتبة، ليست تعمّلية، بل هي من انحاء نفس الامر.

وما ذكرتم على اصل الجعل البسيط، والحكم بصدور نفس الماهية أولاً، ثمّ انتزاع الوجود منها، لا على أصول المشائية.

**بيانه:** ان بديهة الفطرة، ما لم تكن مستقيمة، تشهد ان خلط شيء لشيء، بحسب اي مرتبة كانت، من المراتب المتأصلة، التي ليست بتعمّل الذهن، وان كانت باعتبار حكم العقل، لا يتصور ما لم يتقوّم حقيقة، ما هو المحكوم عليه بالمخلوطية، بحسب تلك المرتبة.

فإن حكم بمجعولية نفس الماهية، لزم تقوّم الماهية المُتقرّرة، في مرتبة مُتقدّمة على الموجودية المُنتزعة، فيصدق الحكم عليها بالمخلوطية، بحسب تلك المرتبة، وهذا معنى كفاية الوجود، في مرتبة متأخرة، وان لم يحكم بالحق.

وقيل: ان الصادر هو الموجودية، فلم يكن تقوّم وتقرّر، قبل الموجودية، حتى يصدق الحكم بالمخلوطية بحسبه، إذ غاية ما يتصور، ان يدعى للماهية الإمكانية، قبل حكم البرهان الفاضل، هو استغناء تقوّم اصل الماهية عن الصدور، عن العلّة، لا تقوّم الماهية وتقرّر الحقيقة قبل الصدور، ولذلك لم يقل به احد، فلا يصدق الحكم بخلط الذات والذاتيات، قبل مرتبة الموجودية، إلا على مجعولية الماهيات، ولا مُندرجة للمشائية، عن مساوقة الوجود والفعلية، واما الأمر في الإمكان والوجوب، فليس على ما يتخيلّه القاصرون، بل الإمكان ليس حقيقة، إلا السلب البسيط والوجوب، بتلبّس الماهية في مرتبة التقرّر، المُتقدّمة على مرتبة الموجودية، فإن أُعيد النظر، وقيل هذا يصح في الوجوب بالقياس إلى الوجود، فما شأن الوجوب بالقياس إلى تقرّر الماهية، هناك محض

بالغ امره، سجل عن التطفل بالذكر، فترقب ما سيتلى عليك ان شاء الله.

ثمّ ان مساوقة الفعلية والوجود، ليست أيضـًا ممّا يرتضيه اهل التحصيل من المشائين، على ما سيقرع سمعك، ان شاء الله تعالى؛ لان ما للشيء في ذاته، اقدم ممّا له عند غيره، ولان المساوقة في المرتبة، لا تكون إلا بين معلولي علّة واحدة، واصل الماهية عندهم، لا يستند إلى الجاعل، فأصول المشائية، فاسدة من وجوه شتى، ومقصود المُصنّف، ان ذلك غاية ما تيسّر لهم، لا ما يصح من قبلهم، فانه لا يمكن ان يتفق لاحد، انتهى.

وانت تعلم ان كل ما ذكره، مُستغرب مُستعجب منه، وان لم يكن مُستغربـًا من المُصنّف.

**امـا أولاً:** فَلِما عرفت، ان حاصل التشكيك، ان صدق حمل الذات والذاتيات على نفسها، ممكن، وكل مُمكن محتاج إلى جاعل، فهو مجعول، فلا مجال لإنكار مجعوليته مطلقـًا، وحاصل ما ذكر في التفصّي، ان الربط الإيجابي، مُستلّزم لوجود الموضوع، وليس فرعـًا له، وظاهر ان هذا، لا يمس التشكيك، فضلاً عن ان يزيحه، وإذا كان لا يتوجه عليه، فكيف يكون تفصّيـًا عنه، وكيف يتصدى لتتميمه.

**واما ثانيـًا:** فلان صدق حمل الذات والذاتيات على نفسها، لمّا كان مُمكنـًا، كان مجعولاً، سواء قيل بالمساوقة بين الفعلية والوجود، او بتقدّم الفعلية، او بتقدّم الوجود، فحديث المساوقة بين الفعلية والوجود، لاستتمام التفصّي عن التشكيك، لغو وهذر محض، لا طائل تحته.

**واما ثالثاً:** فلان القول بمساوقة الفعلية والوجود، يشيد اركان التشكيك، فإن الفعلية، هي مصداق حمل الذات والذاتيات على نفسها، فإذا كانت مساوقة للوجود، كانت معلولة لعلّة الوجود، فلا سبيل إلى إنكار مجعوله، صدق حمل الذات والذاتيات على نفسها،

فكيف يتصدى لتتميم التفصّي عن التشكيك، بالقول بالمساوقة، بين الفعلية والوجود.

**واما رابعاً:** فلانه لا سبيل إلى القول، بمساوقة الفعلية والوجود على طريق المشائية، القائلين بالجعل المؤلف، فإن اثر الجعل المؤلف، هو الخلط والفعلية، اثر له بالعرض، وما بالذات مُقدّم على ما بالعرض، فمرتبة الوجود على ذلك الطريق، مُتقدّمة على مرتبة الفعلية، فلا يمكن ان يتفصّى ويتصدّى، لتتميم التفصّي على أصول المشائية، بالقول بالمساوقة بين الفعلية والوجود.

**واما خامساً:** فلان قوله، ولو قيل بتقدّم الوجود، وهو زعم غير ذوي التحصيل، كان مخلوطية شيء لشيء على الإطلاق، فرع وجود لشيء، الذي يقال انه مخلوط، لا يصح، فانه لو قيل بتقدّم الوجود على الفعلية، لم تكن مخلوطية الماهية بالوجود، فرع وجود الماهية، التي يقال انها مخلوطة بالوجود، فلا تكون مخلوطية شيء لشيء على الإطلاق، فرع وجود الشيء، الذي يقال انه مخلوط.

**واما سادساً:** فلان قوله، وان حكم بتقدّم الفعلية، وهو مذهب محصّليهم، جزاف بلا مغزى، فإن مُحصّلي المشائية، القائلين بالجعل المؤلف، لا

يحكمون بتقدّم الفعلية، ولا يمكنهم ان يحكموا بتقدّمها، فإن اثر الجاعل بالذات، هو خلط الماهية بالوجود، فاما ان يقولوا ان فعلية الماهية أيضاً، اثر الجاعل بالذات، فيلزمهم ان يقولوا بجعلين بالذات، احدهما الجعل البسيط، الذي فعلية الماهية اثره بالذات، وثانيهما الجعل المؤلف، الذي اثره خلط الماهية بالوجود، وظاهراً ان هذا ليس مذهباً لاحد، فضلاً عن مُحصّل المشائين، او يقولوا ان فعلية الماهية، اثر الجاعل بالعرض، بتبعية الخلط بالوجود، الذي هو اثر الجاعل بالذات، فلا ريب في ان ما بالذات، مُتقدّم على ما بالعرض، فكيف يمكنهم ان يحكموا بتقدّم الفعلية، التي هي اثر الجاعل بالعرض، على الخلط بالوجود، الذي هو اثره بالذات، او يقولوا ان فعلية الماهية، ليست اثراً للجاعل أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض، فيلزمهم ان يقولوا بتقرّر الذوات، بلا جعل جاعل أصلاً. وهذا مع بطلانه، ليس مذهباً لاحد من المشائية، فضلاً عن مُحصّليهم.

**واما سابعاً:** فلان المُصنّف قائل، بان صدق حمل الذات والذاتيات على نفسها، يستدعي تقرّر ذات الموضوع، كما سبق منه في متن الكتاب، في إزاحة التشكيك، فاما ان يقول بان الذات، إنما تكون مخلوطة بالذاتيات، في مرتبة التقرّر والفعلية، لا في مرتبة سابقة عليها، او يقول بانها تكون مخلوطة بالذاتيات، في مرتبة سابقة على مرتبة الفعلية والتقرّر، فعلى الثاني يبطل ما قال في الحاشية، من ان بديهية الفطرة، ما لم تكن سقيمة، تشهد بان خلط شيء بشيء، بحسب اية مرتبة كانت، من المراتب المتأصلة، التي تعيّنت بتعمّل الذهن، وان كانت

باعتبار حكم العقل، لا بتصور ما لم يتقوّم، حقيقة ما هو المحكوم عليه بالمخلوطية، ولو كفى مرتبة الفعلية المتأخرة، عن مرتبة خلط الذات بالذاتيات، في صدق الحكم، بمخلوطية الذات بالذاتيات، في مرتبة مُتقدّمة عليها، فليكف مرتبة الوجود، المتأخرة عن المرتبة، التي فيها المخلوطية بالذاتيات، في صدق الحكم بها، في المرتبة المُتقدّمة. وعلى الأول يبطل ما قال في القبسات، من ان المُمكن بالذات، شاكلة إمكانه الذاتي، صدق سلب تقرّره ووجوده، بحسب نفس ذاته المرسلة من حيث هي هي، حين ما هو متقرّر الذات، حاصل الوجود بالفعل، في متن الأعيان وحاق الواقع، من تلقاء الجاعل، والإمكان الذاتي، حقيقة ملاك الذات المُتقرّرة، الموجودة بالفعل، وبطلانها وليسيتها في مرتبة نفسها، المرسلة من حيث هي هي، ولذا كان هو بالقوة، اشبه منه بالعدم، والفاعل المُفيض، بفعل تقرّر الذات المعلومة، ووجودها، ويخرجها من الليس إلى الأيس، في متن الواقع، وحاق نفس الأمر، لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي، وان كانت هي أيضاً من مراتب نفس الأمر، لا من مُتعمّلات الأوهام، فإن ذلك من المُمتنعات بالذات، ويستحيل ان يتصحّح بتأثير الفاعل، انتهى.

فإن هذا صريح، في ان مرتبة التقرّر والفعلية، متأخرة عن مرتبة نفس الماهية من حيث هي هي، وان مرتبة نفسها من حيث هي هي، من مراتب نفس الأمر، فتكون الماهية في تلك المرتبة، مخلوطة بجوهرياتها قبل تقرّرها، الذي يفعله جاعلها المفيض، لا في مرتبة نفسها، وقد اعترف بهذا قبيل ما نقلنا، حيث قال الماهية من حيث هي، ليست إلا هي، وليست من تلك الحيثية إلا جوهرياتها،

فعلى ما ذكر في القبسات، يبطل ما قال من ان بديهة الفطرة، ما لم تكن سقيمة، تشهد بان خلط شيء بشيء، بحسب اية مرتبة كانت من المراتب المتأصلة، التي ليست بتعمّل الذهن، وان كانت باعتبار حكم العقل، لا يتصور ما لم تتقوّم حقيقة، ما هو المحكوم عليه بالمخلوطية، وذلك لأنه لا يتصور تقوّم الماهية، قبل التقرّر والفعلية، فلا يتصور خلطها بالذاتيات، قبل التقرّر والفعلية.

**واما ثامناً:** فلان ما قال من ان تلك المرتبة، ليست تعمّلية، إلى قوله لا على أصول المشائية، صريح في ان الحكم بتقدّم الفعلية، ليس مذهب محصّلي المشائية، وانه مبني على القول بالجعل البسيط، وانه لا يستقيم على أصول المشائية، فقوله وهو مذهب محصليهم، باطل باعترافه.

**واما تاسعاً:** فلان قوله إذ غاية ما يتصور، ان يدعى للماهية الإمكانية، قبل حكم البرهان الفاصل، هو استغناء تقوّم اصل الماهية عن الصدور، عن العلّة، لا تقوّم الماهية، وتقرّر الحقيقة قبل الصدور، ولذلك لم يقل به احد، الفاظ ليس تحتها معنى؛ لأنه ان أراد باستغناء تقوّم اصل الماهية، عن الصدور عن العلّة، استغناءه عن العلّة مطلقاً، فهذا ممّذا لا يتصور، على تقدير القول بالجعل المؤلف، ولا تقول به المشائية، وإنما يذهب إليه، من يجوّز تقرّر الماهيات وتقوّمها، بلا جعل أصلاً، كما يُعزى إلى بعض المُعتزلة، وأيضاً على تقدير استغناء تقوم اصل الماهية عن الصدور، عن العلّة مطلقاً، يكون تقوّم الماهية، وتقرّر الحقيقة قبل الصدور، لكونه واجباً بالذات، وكون الصدور مُمكناً، وان أراد باستغناء تقوّم الماهية عن الصدور، عن العلّة، ان تقوّم الماهية، على تقدير

القول بالجعل المؤلف، ليس اثراً بالذات للعلّة، وان كان اثراً لها بالعرض، ولذا لا يُتصوّر تقوّم الماهية، وتقرير الحقيقة قبل الصدور، فهذا مُسلّم، ولذا لم يقل احد بتقوّم الماهية، وتقرير الحقيقة قبل الصدور، لكنه مُبطل للتفصّي، ويثبت، لكون المخلوطية بالذات، مجعولة بجعل مصداقها، الذي هو تقوّم الماهية وتقرير الحقيقة، وهادم لِما بنى عليه الإزاحة التي زعمها، مجدية للفريقين، وصاد للمشائية عن القول بالمساوقة، بين الوجود والفعلية، ان اريد بالوجود الموجودية، أي كون الماهية موجودة، ضرورة ان كون الماهية موجودة، اثر للعلّة بالذات، والفعلية اثر لها بالعرض، وما بالذات مُقدّم على ما بالعرض. وبالجملة فالقول باستغناء، تقوّم وأصل الماهية عن العلّة، على تقدّم القول بالجعل المُركّب، كما يزعمه المُصنّف، والقول بعدم تقوّم الماهية، وتقرير الحقيقة قبل الصدور، قولان مُتهافتان.

**واما عاشراً:** فلان قوله، فلا يصدق الحكم بخلط الذات والذاتيات، قبل مرتبة الموجودية، إلا على مجعولية الماهيات، كلام لم يصدر عن فهم وتأمل، فانه على تقدير مجعولية الماهيات، بالجعل البسيط بالذات، بكون نفس قوام الماهيات، مصداقاً لخلطها بالذاتيات، وللموجودية معاً، ولا يكون لمصداق الخلط بالذاتيات، قبلية على مصداق الموجودية أصلاً، كيف ولو كان مصداق الموجودية، متأخراً عن مصداق الخلط بالذاتيات، كان مصداق الموجودية، ذات الماهية مع عروض امر زائد عليها، وهو باطل عند المُصنّف ايضاً، واما مرتبة الحكاية بالموجودية، فهي وان كانت متأخرة، بحسب خصوص وجودها

في الذهن، بعد الإنتزاع عن نفس الماهية المُتقرّرة، تأخر الحكاية عن المحكي عنه، والمُنتزع عن المُنتزع منه، لكنها ليست مرتبة الموجودية، وكما انها متأخرة عن نفس قوام الماهية، كذلك الحكاية الدالّة، بخلطها بالذاتيات، متأخرة بحسب خصوص وجودها الذهني، بعد الإنتزاع عن نفس قوام الماهية.

**واما حادي عشر:** فلان قوله والوجوب، تتلبّس به الماهية في مرتبة التقرّر، المُتقدّمة على مرتبة الموجودية، كلام لا معنى له، فإن اريد به، ان مصداق وجوب الوجود، السابق على الوجود، هو نفس الماهية المُتقرّرة، هذا معنى تلبّس الماهية، بوجوب الوجود في مرتبة التقرّر، فاما ان يقال بان مصداق الموجودية أيضـًا، هي نفس الماهية المُتقرّرة، فعلى هذا، يكون مصداق الوجود، ومصداق وجوب الوجود، السابق على الوجود، واحداً، فلا يكون وجوب الوجود، سابقـًا على الوجود، وقد كان الكلام في وجوب الوجود، السابق على الوجود، وأيضـًا لا يكون على هذا التقدير، مرتبة التقرّر، سابقة على مرتبة الموجودية، فإن مرتبة الموجودية، هي مصداق كون الماهية موجودة، فلا يصح على هذا التقدير ان يقال، ان الوجوب تتلبّس به الماهية في مرتبة التقرّر، المُتقدّمة على مرتبة الموجودية، واما ان يقال: بان مصداق الموجودية، ليس هو نفس الماهية المُتقرّرة، بل هو الماهية، في مرتبة متأخرة عن مرتبة التقرّر، فمع بطلانه في نفسه، وباعتراف المُصنّف، كما سيأتي ان شاء الله العزيز، لا يصح الحكم بتلبّس الماهية في مرتبة التقرّر، بوجوب الوجود؛ لان وجوب الوجود، كيفية للوجود، فكيف تتلبّس الماهية بكيفية الوجود، قبل التلبس بالوجود، ولو

كفى استلزام مرتبة التقرّر للوجود، بحسب الواقع في نفس الأمر، لتلبس الماهية بكيفية الوجود، قبل التلبّس بالوجود، في مرتبة من المراتب، التي هي بحسب لحاظ العقل، ليست تعمّلية، فلم لا تكفي الموجودية في المرتبة المتأخرة، لمخلوطية الذات بالذاتيات، في مرتبة مُتقدّمة في لحاظ العقل، على مرتبة الموجودية، مُستلزمة لها بحسب الواقع في نفس الأمر، فإن كان هذا غير معقول، فتلبّس الماهية بكيفية الوجود، قبل التلبّس بالوجود أيضاً، غير معقول، وان اريد به معنى اخر، فليصور حتى ينظر فيه.

**واما ثاني عشر:** فلان قوله، فإن اعيد النظر إلى اخره، الفاظ ليس تحتها معنى، إذا عرفت ان ما ذكره، من تلبّس الماهية بوجوب الوجود، في مرتبة مُتقدّمة، على مرتبة الموجودية، لا يصح ولا يجدي، وستعرف ان شاء الله تعالى، ان الفحص البالغ الجليل امره عن التطفّل، بالذكر الذي وعده، وامر بترقيه فيما سيُتلى، كسراب بقيعة، يحسبه الظمآن ماءاً، حتى إذا جاءه، لم يجده شيئاً.

**واما ثالث عشر:** فلان قوله ان مساوقة الفعلية والوجود، ليست أيضاً ممّا يرتضيه اهل التحصيل من المشائين، على ما سيقرع سمعك، ان شاء الله تعالى؛ لان ما للشيء في ذاته، اقدم ممّا له عن غيره، مبني على تخيل، ان المشائين قائلون: بان الفعلية للماهية في ذاتها، من دون علّة، وان الوجود لها من قبل العلّة، وهذا التخيّل فاسد؛ لان المشائين لا يقولون بتقرّر الماهيات، وفعليتها بأنفسها، من دون تأثير علّة، وإنما يقول بذلك، من يزعم ان المعدومات ذوات

ثابتة، وإنما مذهب المشائين، ان فعلية الماهية، اثر للجاعل بالعرض، بواسطة الأثر بالذات، الذي هو اتصاف الماهية بالوجود، فليست فعلية الماهية، اقدم من اتصافها بالوجود، عند احد من المشائية، ولو انه علّل عدم مساوقة الفعلية والوجود، بان الوجود عند المشائية، عارض للماهية في نفس الأمر، ومرتبة المعروض، مُتقدّمة بالضرورة على مرتبة العارض، لكان له وجه.

**واما رابع عشر:** فلان قوله، ولان المساوقة في مرتبة، لا تكون إلا بين معلولي علّة واحدة، وأصل الماهية عندهم، لا يستند إلى الجاعل، في غاية السخافة؛ لان المشائية لا يقولون بتقرّر الماهيات، وفعليتها بأنفسها، ولا يذهبون إلى القول، بان الماهيات قبل الجعل، ذوات، فقوله وأصل الماهية عندهم، لا يستند إلى الجاعل، افتراء عليهم، بل مذهبهم ان اصل الماهية، يستند إلى الجاعل، باستناد موجوديتها إليه، فاصل قوام الماهية والوجود، كلاهما معلولان لعلّة واحدة عندهم، وكلاهما اثر للجاعل، في ضمن الأثر بالذات، أي اتصاف الماهية بالوجود على رأيهم، فتحقّق المساوقة بين الفعلية والوجود، على مذهبهم. نعم، يكون اتصاف الماهية بالوجود، لكونه اثر له بالذات، مُتقدّمًا على الفعلية والوجود، الذين هما اثران له بالعرض، تقدّم ما بالذات على ما بالعرض، على ان حصر المساوقة في المرتبة على الاطلاق، في معلولي علّة واحدة، غير صحيح، فإن وجود الواجب سبحانه بالمعنى المصدري، وتشخّصه بالمعنى المصدري، متساوقان في المرتبة، وليسا معلولين لعلّة باعترافه.

**واما خامس عشر:** فلان قوله، فأصول المشائية فاسدة من وجوه، شيء مُسلّم، لكن وجوه الفساد، فيما اتخذه مذهبًا، ليس باقل من وجوه الفساد، في أصول المشائية، فإن الفساد في أصول المشائية، إنما نشأ من القول، بكون الوجود زائداً على الماهية، عارضًا لها في نفس الأمر، فاضطروا إلى القول، بان الربط الذي بين الماهية والوجود في نفس الأمر، هو اثر الجاعل بالذات، فيلزمهم ان يقولوا بتقدّم الربط، الذي هو الأثر بالذات، على نفس الماهية، التي هي اثر بالعرض، ويسبق مرتبة العارض على المعروض، والمُصنّف أيضًا قائل، بكون الوجود زائداً على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، فلا محالة يلزمه القول، بان في نفس الأمر ربطًا، بين الوجود والماهية، وإلا يلزمه القول، بان الوجود ليس عارضًا للماهية في نفس الأمر.

فاما ان يقول، بان ذلك الربط، اثر للجاعل بالذات او بالعرض، او يقول بانه ليس اثراً للجاعل.

**وعلى الثاني:** يلزمه القول من كون الماهية موجودة، واجبة بالذات، واي شناعة افحش من هذا.

**وعلى الأول:** اما ان يقول بان ذلك الربط، اثر للجاعل بالذات، فيلزمه القول بالجعل المؤلف، مع القول بالجعل البسيط، فيكون في نفس الأمر جعلان بالذات، جعل بسيط اثره بالذات نفس الماهية، وجعل مؤلف اثره بالذات ذلك الربط، وهذا اشنع ممّا ذهب إليه المشائية، او يقول بانه اثر للجاعل بالعرض، فيكون الجعل البسيط، مُتعلّقًا بالذات بنفس الماهية، ومُتعلّقًا بالعرض بذلك

الربط، وهذا لا يجوّزه المصنف.

حيث قال في الحاشية المُعلّقة بقوله، إنما عنى به، معترضاً على المُحقّق الدواني، القائل بان خلط الذات بالذاتيات، مجعول بعين جعل الماهية، لا بجعلٍ مستأنف، حيث قال: ان تعلّق كل من الجعلين المُتباينين، بحسب الحقيقة، وبحسب المُتعلّق بمُتعلّق الاخر، ممتنع بالذات، فلا يصح على رأيه، ان يتعلّق الجعل البسيط، المُتعلّق بنفس الماهية، بالربط الذي بينها وبين الوجود، ثمّ ان نفس الماهية من حيث هي، ليست عنده مصداقاً للوجود؛ لأنه عنده من العوارض، وهي ليست إلا مصداقاً لنفسها ولذاتياتها، كما صرّح به فيما نقلناه سابقاً عن القبسات، فتكون الماهية مصداقاً للوجود، في مرتبة متأخرة، فهي في المرتبة المُتقدّمة، التي ليست فيها، إلا مصداقاً لنفسها ولذاتياتها، اما ذات، او ليست ذاتاً أصلاً، وعلى الثاني، لا تكون مصداقاً لنفسها ولذاتياتها أيضاً، وعلى الأول اما ان يزيد عليها، في المرتبة المتأخرة عارض، لم يكن في المرتبة المُتقدّمة، او لا على الثاني، فعدم كونها مصداقاً للوجود في المرتبة المُتقدّمة، وصيرورتها مصداقاً للوجود في المرتبة المتأخرة، مع عدم زيادة شيء ما عليها في المرتبة المتأخرة، ترجيح بلا مرجح، وعلى الأول يكون عروض ذلك العارض، مصداقاً للموجودية، ويكون الوجود- أي ذلك العارض- امراً قائماً بالماهية، فاما ان يكون قيامه بالماهية، قياماً انتزاعياً، او يكون قيامه بها، قياماً انضمامياً. وعلى الأول منشأ انتزاعه- أي المُنتزع منه- اما نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، فتكون نفس الماهية، من حيث هي

هي، مصداقاً للوجود، كما انها مصداق لنفسها وذاتياتها، فيبطل كون الوجود من العوارض، كما ان نفسها وذاتياتها، ليست من العوارض، ويبطل ما قال في القبسات، وغيرها من كتبه، ويلزم بطلان ما زعم رأساً، او امر زائد على الماهية، فينساق الكلام إليه، فإن كان انتزاعياً، جرى الكلام في منشأ انتزاعه، وان كان انضمامياً، رجع إلى الشق الثاني، وكون الوجود انضمامياً من ضرورة البطلان، بمثابته، لا ينكره المُصنّف أيضاً.

وبالجملة فلا سبيل إلى شيء من الشقوق، وأيضاً الماهية في المرتبة المُتقدّمة، اما ذات فتكون مصداقاً مُصحّحاً، لان يُنتزع منها معنى الكون والصيرورة، ثمّ في المرتبة المتأخرة، يزيد عليها عارض مُصحّح، لان يُنتزع منها معنى الكون والصيرورة، فيلزم ان يُنتزع من الماهية الموجودة في الواقع، كونان وصيرورتان، احدهما مُنتزع من نفس ذاتها من حيث هي هي، والأخرى مُنتزعة منها بعد عروض عارض لها، وهذا سفسطة ظاهرة البطلان، إذ ليست ذاتاً، فهي لا شيء محض، ولا كلام في [اللا] شيء المحض، على ان تهافت كلماته في امر الوجود، قد تعدى الحد، وجاوز العد، كما سبق منا مراراً، فليتذكر.

**قوله: (ثمّ اللّواحق: منها لوازم الماهيّة، ومصداق الحمل فيها، نفس الماهيّة المجعولة، ومفهوم المحمول، مع اقتضاء من الماهيّة للخلط).**

اعلم، ان في لوازم الماهية مذاهب:

**الأول:** انها ليست مجعولة أصلاً، لا بجعل الذات، ولا بجعل مستأنف من الماهية الملزومة، ولا من غيرها، واستدل عليه: بان لوازم الماهية واجبة الثبوت

للماهية، فلا تكون مُحتاجة إلى الجعل، إذ علّة الحاجة إلى الجاعل هي الإمكان، وفساده ظاهر، فإن ثبوت لوازم الماهية لها، ليس واجباً بالذات، حتى لا تحتاج إلى جاعل، كيف ويمتنع ثبوت لوازم الماهية لها حين عدمها، فكيف يذهب الوهم إلى وجوبه بالذات، فإن الواجب بالذات، ما يمتنع بالذات جميع انحاء عدمه، وثبوت لوازم الماهية لها، ليس كذلك، إذ له نحوان من العدم، احدهما: عدمه بعدم الماهية الملزومة، وهو مُمكن بلا شبهة، وثانيهما: عدمه مع تحقّق الماهية، وهو مستحيل، ولا يلزم من استحالة نحو ما من عدمه، وجوبه بالذات.

**الثاني:** انها مجعولة بنفس جعل الماهية الملزومة، فجعل ماهية الأربعة مثلاً، هو جعل الزوج والزوجية مثلاً.

**الثالث:** انها مجعولة معلولة للماهية الملزومة، والقائلون بهذا اختلفوا، فمنهم من يقول انها معلولة لنفس الماهية، من دون مدخلية لمطلق الوجود أصلاً، وهو ما اختاره المُصنّف، ومنهم من يقول، بان لمطلق الوجود دخلاً فيها، وقد اتفقوا على ان لوازم الماهية، إعتبارية انتزاعية، لا وجود لها في الخارج، وهذا ممّا لا يرتاب فيه؛ لان لوازم الماهية، لو كانت موجودة في الخارج، كانت مُنضمّة إلى الماهية، موجودة بوجود غير وجودها، فإذا وجدت الماهية في الذهن، فاما ان تكون لوازمها موجودة فيها، بوجود غير وجودها في الذهن، او تكون لوازمها موجودة في الذهن، من دون ان تقوم بالماهية، وتنضم إليها، او تكون لوازمها موجودة في الذهن، بعين وجودها في الذهن، فعلى

الثالث تكون تلك اللوازم إعتبارية انتزاعية، إذ على هذا التقدير، لا يمكن ان تكون تلك اللوازم موجودة بالذات، بل إنما تكون موجودة بالعرض؛ لان الماهية موجودة في الذهن بالذات، فلو كانت تلك اللوازم أيضاً موجودة بالذات، بعين وجودها، لزم ان توجد حقيقتان مختلفتان بالذات، بوجود احد بالذات، مع ان الوجود يختلف، باختلاف المضاف إليه قائماً، يمكن ان توجد الماهية بالذات في الذهن، وينسب وجودها في الذهن، إلى لوازمها بالعرض، وإذا كان كذلك، لم يمكن ان تكون تلك اللوازم موجودة بالذات، بوجود غير وجود الماهية الملزومة في الخارج أيضاً، إذ لا يعقل ان يكون فرد من ماهية ما، حقيقة مُستقلّة صالحة للوجود بالذات، وفرد اخر من تلك الماهية حقيقة إعتبارية، غير صالحة للوجود بالذات أصلاً، وعلى الثاني تكون تلك اللوازم قائمة بالذهن، لا بالماهية، فلا تكون الماهية مُتّصفة بها ومعروضة لها، فلا تكون ملزومة لها في الذهن، وعلى الأول اما ان تكون تلك اللوازم، حين وجودها في الذهن، لوجود غير وجود الماهية فيه، موجودة ذهنية، او موجودة خارجية، فإن كانت موجودة ذهنية، كانت قائمة بالذهن، وموجودة فيه، بوجود لا يترتب عليه الاثار، فلا تكون قائمة بالماهية، فلا تكون مُنضمّة إليها وموجودة فيها، إذ لا معنى لقيام عرض بمحلين، وان كانت موجودة خارجية، لزم قيام الموجود الخارجي، بموجود ذهني، وهو صريح البطلان.

ولنوضح ذلك في مثال جزئي، فنقول: الزوجية من لوازم ماهية الأربعة، ومن المستحيل ان تكون الزوجية موجودة في الخارج، مُنضمّة إلى الأربعة، وإلا

فإذا وجدت أربعة أشياء في الذهن، فاما ان تكون تلك الأربعة الموجودة في الذهن زوجاً، او لا، على الثاني لا تكون الزوجية من لوازم ماهيةالأربعة، وعلى الأول، اما ان تكون الزوجية موجودة في الأربعة، الموجودة في الذهن، مُنضمّة إليها بوجود غير وجودها، وهذا باطل،

إذ على هذا التقدير، اما ان تكون الزوجية موجودة في الذهن، قائمة بالذهن، كسائر الصور الذهنية، فلا تكون قائمة بالأربعة الموجودة في الذهن، فلا تكون الأربعة الموجودة في الذهن زوجاً، ولا يكفي قيام الأربعة والزوجية بالذهن، واتحاد محلّهما، لاتصاف الأربعة بالزوجية، كما لا يكفي قيام الأربعة، وسائر الصور الذهنية بالذهن، واتحاد محلّها، لاتصاف الأربعة، بسائر الصور الحالّة في الذهن، او لا تكون الزوجية موجودة في الذهن، وقائمة به، بل تكون موجودة خارجية، مُترتباً عليها الأثار الخارجية، وتكون قائمة بالأربعة الموجودة في الذهن، فيلزم قيام الموجود الخارجي بالموجود الذهني، واما ان لا تكون الزوجية موجودة في الأربعة الموجودة في الذهن، ولا مُنضمّة إليها بوجود غير وجودها، وتكون الزوجية موجودة بالذات في الذهن، قائمة به، فلا تكون الأربعة الموجودة في الذهن زوجاً، فلا تكون الزوجية، من لوازم ماهية الأربعة، واما ان تكون الزوجية موجودة في الذهن، بعين وجود الأربعة، فتكون الأربعة موجودة في الذهن بالذات، وتكون الزوجية مُنتزعة عنها، فتكون الزوجية من الانتزاعيات، فلا يكون فرد منها موجوداً في الخارج، بوجود غير وجود الماهية الملزومة، إذ الزوجية مفهوم واحد، لا يعقل ان يكون فرد منها، موجوداً في

الخارج بنفسه، وفرد اخر منها موجوداً بمنشأ انتزاعه.

فتحقّق ان لوازم الماهية، أمور إعتبارية انتزاعية، غير موجودة بالذات في الخارج، وليست صالحة للوجود بالذات، في ظرف الاتصاف.

وما قال بعض اعاظم الأساتذة، من ان عدم كون اللوازم اعتبارية، إنما يوجب كونها أموراً انضمامية، وكون الإتصاف بقيام مبادئها على وجه الانضمام، ولا يلزم منه ان تكون هذه الأمور الانضمامية، موجودة في الخارج، والقدر الضروري، ان الإتصاف بالصفة الانضمامية، لا يكون إلا بانضمام الصفة، لا انه لا يكون إلا بوجودها في الخارج، فيجوز ان تكون لوازم الماهية، صفات انضمامية، ويكون الإتصاف بها في الخارج، بقيام افرادها الخارجية، وفي الذهن بقيام افرادها الذهنية، ولا ضير فيه ساقط؛ لان افرادها الذهنية، اما موجودة في الذهن، قائمة به، فلا تكون قائمة بالماهية الموجودة في الذهن، إذ لا يعقل قيام عرض بمحلين، فلا تكون الماهية الموجودة في الذهن، مُتّصفة بها، بانضمامها إليها، واما موجودة في الذهن، وليست قائمة به، وإنما هي قائمة بالماهية الموجودة في الذهن.

وهذا غير معقول؛ لأنه لا يخلو اما ان يكون اللازم صورة ذهنية، مُغايرة لصورة الماهية الذهنية، فيكون الموجود في الذهن، صورتين مُتغايرتين، احدهما صورة الماهية، والثانية صورة لازمها، وتكون تانيك الصورتان، موجودتين في الذهن، قائمتين به، إذ لا معنى للوجود في الذهن، إلا القيام به، او لا يكون كذلك، بل يكون الموجود في الذهن، صورة واحدة صالحة لان يُنتزع

منها صورة أخرى، لازمة لها، فيكون الموجود بالذات في الذهن، هي صورة الماهية، وتكون هي صالحة، لان يُنتزع منها صورة لازمها، فلا تكون افراد اللوازم، مُنضمّة إلى صورة الماهية الملزومة في الذهن، ويكون اتصافها باللوازم انتزاعيـًا، لا بانضمام افراد اللوازم إليها في الذهن، مثلاً إذا وجدت أربعة في الذهن، تكون زوجـًا البتة، فاما ان يكون اتصاف الأربعة، الموجودة في الذهن بالزوجية، بانضمام افراد الزوجية إليها في الذهن، وهذا محال؛ لان افراد الزوجية المُنضمّة إليها في الذهن، اما ان تكون صوراً موجودة في الذهن، قائمة به، فلا تكون قائمة بالأربعة الموجودة في الذهن، فلا تكون الأربعة الموجودة في الذهن، مُتّصفة بالزوجية بانضمامها إليها فيه، فإن صورة الزوجية الموجودة في الذهن، كسائر الصور الذهنية قائمة بالذهن، ولا يترتب عليها اثار الزوجية، او لا تكون صوراً موجودة في الذهن، فلا تكون مُنضمّة الى الأربعة في الذهن بالزوجية، او يكون اتصاف الأربعة الموجودة في الذهن بالزوجية، يكون الاربعة الموجودة في الذهن، صالحة لان يُنتزع منها مفهوم الزوجية، فيكون الإتصاف انتزاعـًا.

وبالجملة، فهذا الوجه دليل تام، على كون لوازم الماهية انتزاعية، لا يتطرق إليه شبهة عند التدقيق، واما ما يقال من ان لوازم الماهية، لو كانت صفات انضمامية، كانت متأخرة عن الوجود الخارجي، للماهية الملزومة، ضرورة تأخر الصفات الانضمامية، عن وجود المُنضم إليه، والتالي باطل؛ لان لوازم الماهية، لا تتأخر عن خصوص الوجود الخارجي اتفاقـًا، فغير تام؛ لان عدم

تأخر مُطلق اتصاف الماهية مُطلقـاً، عـن خصـوص وجـودهـا الخـارجي، مُسلّم. وامـا عـدم تـاخر اتصـاف الماهيـة بـالأفراد الخارجيـة للـوازم، عـن خصـوص وجودها الخارجي، فغير مُسلّم، فيجوز ان يكون اتصافها بأفرادها الخارجية، متأخراً عن خصوص وجودها الخارجي، واتصافها بأفرادها الذهنية، متأخرا عن خصـوص وجودهـا الـذهني، واتصـافها بأفرادهـا مطلقـاً، متـأخراً عـن وجودهـا مطلقـاً، ولا ضير في ذلك.

وإذا تحققـت ان لـوازم الماهيـة، أمـور انتزاعيـة، فنقـول: لا ريـب في ان الانتزاعيـات، تكـون نحـوان مـن التقـرّر والوجـود: الأول: تقرّرهـا ووجودهـا بمناشئ انتزاعها. والثاني تقرّرها ووجودها في الذهن بأنفسها بعد الإنتزاع.

فتبين ان النزاع بين أصحاب المذاهب الأربعة، في انها ليست مجعولة أصلاً، او مجعولة، فاما بنفس مجعولية الماهية، او بجعل اخر، وعلى هذا فاما هي معلولة لنفس الماهية، بل مدخلية مطلق الوجود، او معلولة لها بمدخلية مطلق الوجود، في أي نحو من نحوي تقرّر لوازم الماهية، فإن لوازم الماهية لكونها انتزاعية، لها نحوان من التقرّر والوجود:

**الأول:** تقرّرها ووجودها، بنفس تقرّر الماهية ووجودها، بمعنى ان المتقرّر الموجود في نفس الأمر بالذات، هي الماهية، والعقل ينسب تقرّرها ووجودها، إلى لوازمها بالعرض، فاذا كانت الأربعة مُتقرّرة موجودة في نفس الأمر، حكم العقل، بان الزوج والزوجية، متقرّر موجود في نفس الأمر، لا بمعنى ان في نفس الأمر موجودين بالذات، احدهما الأربعة. وثانيهما الزوج والزوجية.

**والثاني:** تقرّرها ووجودها بعد الإنتزاع في الذهن.

فإن كان النزاع في النحو الأول، من نحوي تقرّر اللوازم ووجودها، فلا ريب في ان ذلك النحو، من تقرّرها ووجودها، عين تقرّر الماهية الملّزومة ووجودها، فلا يعقل كونه معلولاً ومجعولاً، للماهية الملزومة أصلاً، لا بمدخلية مطلق وجودها، ولا بلا مدخلية مطلق وجودها، وإنما كان يعقل ذلك، ان لو كان للوازم تقرّر، مغاير لتقرّر نفس الماهية، ووجود مغاير لوجود نفس الماهية في الواقع، إذ العلّية والمعلولية في الواقع، إنما يعقل بين امرين مُتغايرين في الواقع.

وهذا النحو من تقرّر اللوازم ووجودها، ليس متغاير، لتقرّر نفس الماهية ووجودها في الواقع، فلا معنى لكون اللوازم، مجعولة ومعلولة، بحسب هذا النحو من التقرّر والوجود، إلا على سبيل التوسع والتجوّز، بان يُسمّى هذا التقرّر والوجود، من حيث انه تقرّر الماهية ووجودها علّة، ومن حيث انه تقرّر اللوازم ووجودها معلولاً، ويرجع الحاصل، إلى ان الماهية، منشأ لانتزاع اللوازم، ومُصحّح له، ومصداق لحملها، ومطابق لصدقها، ولا يعقل للعلية والمعلولية هاهنا، معنى اخر.

وان كان النزاع في النحو الثاني، من نحوي تقرّر اللوازم ووجودها، اعني تقرّرها ووجودها، بعد الإنتزاع في الذهن، تقرراً ووجوداً، مغايرا لتقرّر الماهية ووجودها في الواقع، فهذا النحو من التقرّر والوجود، ليس لازمًا لتقرّر الماهية، ولا وجودها في الواقع؛ لأنه موقوف على انتزاع الذهن، ومعنى كونه معلولاً للماهية، لا يزيد على ان الماهية مصححة، لان يُنتزع الذهن مفهومات اللوازم

منها، مع إمكان ان يتصور الـذهن، مفهومـات اللـوازم، مـن دون ان يُنتـزع الـذهن تلك المفهومات من الماهية، إذ يمكن ان يتصور الذهن معنى الزوجية، مـن دون ان ينتزعها من الأربعة مثلاً.

بالجملة، فلا يعقل كون الماهية، جاعلّة للوازمها، إلا بمعنى كونها مُصحّحة لانتزاعهـا، ومطابقـًا لصـدقها، وهـذا المعنـى للجاعليـة والعلّـة، مُتحقّـق في الماهيـات، بالقيـاس إلـى كـل مـا يُنتـزع عنهـا، كـالوجود والإنسـانية والحيوانيـة وغيرهـا، فـالحق ان الماهيـة، وكـل مـا يُنتـزع عـن نفس ذاتهـا، مجعولـة للواجـب سبحانه، بجعل واحد، وان اللـوازم مجعولـة، بعين جعـل الماهيـة، فهنـاك جعـل واحد، ينسب بالذات إلى نفس الماهية، وبـالعرض إلـى لوازمهـا المُنتزعـة منهـا، واثر ذلك الجعل الواحد، تقرّر واحد، ينسب إلى الماهية بالذات، وإلـى لوازمهـا المُنتزعة منها بالعرض.

فإذا أسندت اللوازم إلى الماهية، كان اسنادها إليها، من قبيل اسناد بـالعرض إلى ما بالذات، نظير ان يقـال: حركـة زيـد معلولـة لحركـة السـفينة، بمعنـى هنـاك حركة واحـدة، منسـوبة بالـذات إلـى السـفينة، وبـالعرض إلـى زيـد جالسـها، وإذا أسـندت اللـوازم إلـى جاعـل الماهيـة، كـان اسـنادها إليهـا، مـن قبيـل اسـناد مـا بـالعرض، إلـى جاعـل مـا بالـذات، نظيـر ان يقـال: حركـة زيـد جـالس السـفينة، معلولة لمحرك السفينة، فكما ان هناك حركـة واحـدة، معلولـة لمحـرك السـفينة، منسوبة إلى السفينة بالذات، وإلى جالسها بالعرض، كـذلك هاهنـا تقـرّر يحكـم، بان الأربعة زوج، ويُصـدق بـه، ولا يخطـر لـه بالبـال، ان ماهيـة الأربعـة، مقتضـية

للخلط بالزوجية. وبالجملة هذا القول مُهمل، ليس لألفاظه معنى محصّل.

**قوله: (لا الماهيّة باعتبار المجعوليّة، فضلاً عن الوجود المتأخّر عنها، إن أسندنا لوازم الماهيّة، إلى نفس الماهيّة فقط، من جهة اقتضائها للخلط، من غير اعتبار مدخليّة مطلق الوجود).**

لا شك في ان مصداق حمل لوازم الماهية، هي نفس الماهية المُتقرّرة، المجعولة في الواقع، لا الماهية باعتبار المجعولية؛ لان المجعولية نسبة تُنتزع عن الماهية، باعتبارها مقيسة إلى جاعلها، ولا مدخل لهذا الإعتبار، في مصداق حمل اللوازم، أي المحكي عنه الواقعي، ولا في مصداقه في لحاظ الحاكي، فكثيراً ما يصدق بكون الأربعة زوجاً، مع الغفلة عن كون الأربعة مجعولاً، لكن ليس بقول المُصنّف معنى؛ لان الوجود غير متأخر عن المجعولية؛ لان المجعولية نسبة بين الماهية وجاعلها، وتأخر النسبة عن وجود المنتسبين ضروري. نعم، وجود الماهية، متأخر عن ذات جاعلها.

ومن العجب الذي ليس منه مُستعجب، انه سيصرّح فيما سنذكر من التفريعات، على اصل الجعل البسيط، بان الجاعل إذا فعل نفس الماهية، انتزع منها قبل سائر اللواحق، ولا ريب في ان المجعولية، من جملة سائر اللواحق للماهية، فكيف ساغ له، ان حكم هاهنا، بتأخر الوجود عن المجعولية، والمُصنّف لما حكم بان الجاعل، إذا فعل نفس الماهية، انتزع منها الوجود، قبل سائر اللواحق، كان ذلك حكماً منه، بقبلية الوجود على لوازم الماهية أيضاً؛ لان لوازم الماهية أيضاً، من جملة سائر اللواحق، وظاهر ان قبلية الوجود على

سائر اللواحق، التي منها لوازم الماهية، ليست قبلية انفكاكية، إذ لا يصح انفكاك وجود الماهية الملّزومة، عن لوازمها في الواقع، فإنما هي قبلية بالعلية، او بالطبع، فلا محيد له من القول، بمدخلية مطلق الوجود، في اقتضاء لوازم الماهية.

وأيضاً سيصرّح في بعض تلك التفريعات، حيث يتكلم في ان ثبوت شيء لشيء، فرع تقرّر ذات المثبت له، بعد ما قال: ان ثبوت اللوازم للماهية، مُترتّب على فعلية الماهية، ومُستلّزم لثبوتها، لا متوقف عليه، بان الوجود اول ما يلحق الماهية، ويُنتزع منها، وان طبيعة الملزوم، تستدعي ان تكون مخلوطة بالوجود، في مرتبة اقتضائها للازم،

وهذا صريح بسبق الوجود على اللوازم، وظاهر ان ذلك السبق ليس انفكاكياً، بل بالعلية او بالطبع، فهذا اعتراف بمدخلية الوجود، في اقتضاء اللوازم، وسنقف على فساد ما خرص فيما بعد.

**قوله: (كما بلغ إليه نظر شيخ الصّناعة ورئيسها، فإنّ ملاحظة المجعوليّة، إنّما احتيج إليها في صدق الحمل، لكون الموضوع من الطّبائع الإمكانيّة، ولا ذات مُتقرّرة له، إلّا بالمجعوليّة، لا من حيث إنّ ذاته، إحدى حاشيتي هذا الحمل بخصوصه).**

قد عرفت فيما سبق، ان الشيخ لا يذهب إلى القول بالجعل البسيط، وان مذهبه: ان فعلية الماهية، إنما هي باتصافها بالوجود، فإسناد هذا القول إلى الشيخ، بُني على ظنه، بان الشيخ قائل بالجعل البسيط، ويسبق مرتبة تقرّر

الماهيـة وفعليتهـا علـى الوجـود، وانـه قائـل: اسـتناد لـوازم الماهيـة إلـى نفـس الماهيـة، بـلا مدخليـة مطلـق الوجـود، وهـذا احسـان منه علـى الشـيخ، مـن دون امتنان منه، ولعلّه استهواه عبارة الشيخ، في الفصل الخـامس مـن المقالـة الأولـى، مـن منطـق الشـفاء، حيـث قـال: ان كـل واحـد مـن الوجـودين، ملحـق بالماهيـة، خواص وعوارض، يكون للماهية عند ذلك الوجود، ويجوز ان لا يكون لها عند الوجود الأخر، وربمـا كانـت لـه لـوازم يلزمـه، مـن حيـث الماهيـة، لكـن الماهيـة تكون مُتقرّرة أولاً، ثمّ لزمها هي، فإن الاثنينيـة يلزمهـا الزوجيـة، والمُثلّـث يلزمـه ان تكون زواياه الثلاث، مساوية لقائمتين، لا لاحـد الوجـودين، بـل لأنـه مثلـث، انتهى.

فلعلّـه فهـم مـن قولـه، لكـن الماهيـة تكـون مُتقـرّرة، ان علّـة اللـوازم، نفـس الماهيـة في مرتبـة التقـرّر، السـابقة علـى مرتبـة الوجـود، علـى مـا هـو مصـطلح أصحاب الجعل البسيط، وكـذا مـن قولـه: بـل لأنـه مثلـث، ان علّـة الـلازم نفـس ماهية المثلث، بلا مدخلية مطلق الوجود، وليس الأمر كذلك، فإن فعلية الماهيـة عنـد الشـيخ، إنمـا تكـون باتصـافها بـالوجود، ومعنـى قولـه لكـن الماهيـة تكـون مُتقرّرة أولاً، هو ان الماهية تكـون موجـودة أولاً، فـإن الشـيخ واشـياعه، يطلقـون التقـرّر مرادفـاً للوجـود، واطـلاق التقـرّر علـى مرتبـة سـابقة علـى الإتصـاف بالوجود، لـم يعهد في كلامهم، وإنمـا هـو اصـطلاح تجـدّد بعـدهم، ومعنـى كـلام الشـيخ، ان بعـض عـوارض الماهيـة، ممّـا يلحـق الماهيـة، في خصـوص احـد الوجودين، وبعضها يلحق الماهية، بان تكـون الماهيـة موجـودة أولاً، ثـمّ تلزمهـا

اللوازم، من حيث نفسها الموجودة، لا لخصوص احد الوجودين، فإن كان المُصنّف عثر على تصريح من الشيخ، بما نسب إليه، فكان ينبغي ان ينقل كلامه، حتى ينظر فيه.

وقوله فإن ملاحظة المجعولية، إنما احتيج إليها في صدق الحمل، لا يخفى ان صدق الحمل، عبارة عن تحقّق مصداق الحمل في الواقع، مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن، فصدق حمل اللازم على الماهية، عبارة عن تحقّق مصداقه، الذي هي الماهية، المُصحّحة لانتزاع لازمها، المُحتاجة إلى جاعلها، المُتقرّرة في الواقع بجعله، ولا يحتاج في صدق حمل اللازم عليها، إلى ملاحظة المجعولية، أذ لا دخل في تحقّق مصداق الحمل في الواقع، لملاحظة الذهن، فإقحام لفظة الملاحظة هاهنا، ليس له معنى.

قال في الحاشية: نضج المسالة ما اوردناه في المتن، ان لازم الماهية، يستند إلى نفس الماهية، ومصداق حمله عليها، هو نفسها باعتبار اقتضاءها له، ولا يصح استناد لازم الماهية، إلى ما هو علّة الماهية، كما نقلناه سابقًا من إشراق المتألهين، ولا يرتضيه من في نفسه، قوة طابخة للصناعة، بل هو إلى السفسطة اقرب منه إلى الفلسفة؛ لان الماهية المُتقرّرة، كافية لثبوت اللازم لها، واما ان اسناد المعلول إلى العلّة البعيدة صحيح، فيصبح ان لازم الماهية، معلول العلّة الماهية، فالفحص البالغ، يقتضي ان فيه تفصيلاً، اهماله مغلط في المواقع العلمية، سيحققه المُصنّف، في شرح العلّة والمعلول، ان شاء الله تعالى.

والإشارة إليه على الإجمال، ان من المعلولات، ما في طباعه الإحتياج، إلى

ما هو علّة العلّة، وان لم يكن استناده إليها إلا بتوسط، حتى انه لو فرض ان العلّة القريبة، حاصلة من دون العلّة البعيدة، لم يكن ذلك كافياً لحصول المعلول، ومثل هذا المعلول، يصح اسناده إلى علّة القريبة ابتداءاً، وإلى العلّة البعيدة بتوسطها، ومنها ما يكفي لحصول العلّة القريبة، وإنما افتقاره إلى العلّة البعيدة، لتحصيل العلّة القريبة، حتى ان العلّة القريبة لو حصلت بذاتها، لكونت في تحصيل المعلول، ومثل هذا المعلول، لا يصح اسناده إلى العلّة البعيدة، إلا بالعرض، وما هو من الذاتيات المقبولة، ان اثر العلّة البعيدة، لا يصل إلى المعلول، إنما يصحّ ويكون برهانياً في هذا القسم.

واما في القسم الأول، فغير صحيح في نفسه، ثمّ ان برهان يقتضي بحسب جليل النظر، ان وجود شيء ما في نفسه، لا يكون معلولاً لمُمكن ما، على الجهة الأخيرة أصلاً، بل في طباع كل ممكن، ان يستند إلى الباري الأول، اما ابتداءاً او توسط، وبحسب النظر الدقيق، ان جاعل الماهيات، وفاعل الإنّيات، ومفيض الوجودات، بالنسبة إلى جملة المُمكنات واحادها، ابتداءاً على الاطلاق، هو القيّوم الواجب بالذات، ولا ينافي ذلك، توقف فعل العبد على اختياره، وسنتلوه عليك في المسافات، ان شاء الله تعالى.

واما الثبوت الرابطي، أي ثبوت الصفات للماهيات، فقد تكون مُستندة، إلى نفس الماهية المُتقرّرة فقط، وان كانت نفس الماهية مجعولية بجعل الجاعل، ومُتقرّرة بإبداعه اباها، وذلك في لوازم الماهية، فلا استناد لها في ثبوتها للماهية، إلا إلى الماهية المجعولة، والاستناد هناك إلى جاعل الماهية، وراء استناد

الماهيـة إليهـا، ووراء اسـتناد الـلازم إليهـا في تقـرّر حقيقتـه، او جميـع الحقـائق، مُتقرّرة بإبداعه.

وبالجملـة الماهيـة التركيبـة، كقولنـا الأربعـة زوج، والمُثلّـث ذو الزوايـا، لا يستند بالذات، إلا إلى الماهية، واما استنادها إلى جاعـل الماهيـة فبـالعرض، مـن حيث انهـا تفتقـر إلـى نفس الماهيـة المُتقـرّرة، وطبيعـة الإمكـان مقتضـاها، ان لا ماهية إلا بالجعل، حتى انه لو كانت ماهية لا بجعل، كانت لها اللوازم.

فـإذن قـد انكشـف لـك، مـا اشـتبه علـى هـؤلاء المُتفلّسـفة، المُتشبّهة بالـذين يغـرون بادعـاء الفلسـفة، وان مـا ذهـب إليـه رئيس مشـائية الإسـلام، مـن ان علّـة لوازم الماهيـة هـو الحـق، لكنـه لـم تعـرف حـق تحصيله، حـق الايفـاء، إذ مناطه تحقيـق الجعـل البسـيط، وكأنـه عنـه لمـن المُتغـافلين، وان سـلّم انـه لـيس مـن الغافلين، فاحسن اعمال القريحة، واذكر قول المُعلّـم الأول رأس المشـائية، مـن أراد الحكمة فليحدث لنفسه فطرة أخرى، والحمد لله رب العالمين، انتهى.

قد علمناك فيما سبق، ان لوازم الماهية أموراً انتزاعية، لا تقرّر لها في الواقـع، مع قطع النظر عن انتزاع الذهن، إلا تقرّر منشأ انتزاعها، اعني الماهيـة الملزومـة، فالمتقرّر بالذات هي الماهية الملزومة، وينسـب تقرّرهـا إلـى لوازمهـا، فالجاعـل بجعـل الماهيـة المُصـحّحة لانتزاعهـا، وانتـزاع مباديهـا، وذلـك الجعـل مُتعلّـق بالـذات بالماهيـة، وبـالعرض بلوازمهـا، ولـيس في الواقـع جعـلان منحـازان، احدهما جعل الجاعل الماهية، وثانيهما جعل الماهية لوازمها، فإن اريد باقتضاء الماهية لوازمها، كونها منشاءاً لانتزاعها، فمسلك مُسلّم وصحيح، لكن لا يكـون

على هذا التقدير علّتان للوازم الماهية، احدهما قريبة وهي الماهية، والأخرى بعيدة وهي علّة الماهية، بل إنما يكون هناك علّة واحدة، هي علّة الماهية، المُصحّحة لانتزاع اللوازم، واثر تلك العلّة بالذات هي الماهية، وبالعرض اللوازم المُنتزعة، فإن أسندت اللوازم إلى الماهية، كان ذلك الاسناد من قبيل، اسناد ما بالعرض إلى ما بالذات، لا من قبيل اسناد المعلول إلى علّته البعيدة، فإن أراد المُصنّف باقتضاء الماهية للوازمها، انها علّة قريبة للوازم، مُقتضية لها في الواقع، حتى يكون في الواقع مُتقرّران مُنحازان، احدهما علّة وهي الماهية، والأخر معلول لها وهو اللازم، فذلك باطل، وان أراد به ان المتقرّر في الواقع هي الماهية، وينسب هذا التقرّر لوازمها، بناءاً على ان تقرّر الانتزاعيات، هو تقرّر مناشئ انتزاعها، فذلك حق.

لكن العلّية بهذا المعنى، مُتحقّق بين الماهية والوجود، وأيضاً فإن المتقرّر هو نفس الماهية، وينسب هذا التقرّر إلى الوجود، ولكون الماهية منشأ الانتزاعية، وكما انه يصح اسناد الوجود إلى علّة الماهية، من حيث انه اثرلها بالعرض، كذلك يصح اسناد لوازم الماهية إلى علّة الماهية، من حيث ان اللوازم اثر لها بالعرض، ولا ينافي ذلك كون الماهية، كافية لثبوت الوجود لها، من حيث ان مصداق الوجود، نفس الماهية المُتقرّرة.

فيصح على نحو ما قال في صدق حمل اللوازم، ان يقال في صدق حمل الوجود، ان ملاحظة المجعولية، إنما أُحتيج إليها في صدق حمل الوجود، لكون الموضوع من الطبائع الإمكانية، وبلا ذات مُتقرّرة له، إلا بالمجعولية، لا من

حيث ان ذاته، احدى حاشيتي الحمل بخصوصه، ولاستدعاء ومطلق الربط الإيجابي، بما هو مطلق الربط الإيجابي، ذلك لا من حيث الخصوصية إلا بالعرض، حتى انه لو كانت ماهية لا بجعل، كان لها الوجود.

واما ما ذكره شارح حكمة الإشراق، من ان علّة لازم الماهية، هي ذات الحقيقة، على مذهب بعض الحكماء، وعند البعض علّته علّة الحقيقة بتوسطها، وهما صحيحان، لجواز اسناد المعلول، إلى العلّة القريبة والبعيدة، وعلى هذا معنى كون اللازم، لا بجعل جاعل، انه ليس بفاعل مباين لها، هي أي للحقيقة وعلّتها، لا انه ليس بفاعل أصلاً، والذاتي كالحيون للإنسان، يشارك اللازم في هذا المعنى؛ لأنه أيضاً ليس بفاعل، مبائن للإنسان وعلّته؛ لان الذي جعلهما انساناً ومثلثاً، جعلهما حيواناً وذا الزوايا، إذ لو اختلف الجعلان، لامكن جعلهما انساناً ومثلثاً، دون جعلهما حيواناً وذا الزوايا، وهو محال، واللازم والذاتي، وان اشتركا في هذا، لكن لم يمتنع اسناد اللازم إلى الماهية، لتأخره عنها، بخلاف الذاتي لتقدّمه، فتعيّن اسناده إلى علّة الماهية، انتهى.

بأدنى تغير في العبارة، فإن أراد بكون علّة اللازم، الماهية ذات الحقيقة، ان ذات الحقيقة منشأ الإنتزاع لازم الماهية، وانه يجوز اسناد اللازم الماهية إلى علّة الحقيقة، كما يجوز اسناد ها بالعرض إلى ما بالذات، وإلى علّة ما بالذات، فهو صحيح كما عرفت، وان أراد ان لازم الماهية متقرّر بتقرّر، وراء تقرّر ذات الحقيقة الملزومة، وذات الحقيقة المُتقرّرة، علّة قريبة لتقرّره، ويجوز اسناد وتقرّر اللازم إلى ذات الحقيقة، وإلى علّة ذات الحقيقة، لجواز اسناد المعلول

إلى العلّة القريبة والبعيدة، فهو فاسد، لما حقّقنا، من انه لا تقرّر للازم الماهية في الواقع، مع قطع النظر عن خصوص اللحاظ التحليلي الذهني، وراء تقرّر الماهية الملزومة، حتى يعقل علّية الماهية المُتقرّرة، للازمها المُتقرّر، ويتصور كون الماهية علّة قريبة له، وكون علّة الماهية بعيدة له.

نعم يعقل ذلك فيما يكون للازم تقرّر، وراء تقرّر الماهية الملزومة، كما في لزوم اليبوسة والحرارة بطبيعة النار، فإن صورة النار بتقرّره في الخارج، علّة لليبوسة والحرارة المتقرّرتين في الخارج، بتقرير وراء تقرّرها، فيجوز اسنادها إلى طبيعة النار، التي هي علّة قريبة إليها، وإلى علّتها التي هي علّة بعيدة لهما، لكن لا يمكن مثل ذلك في لوازم الماهية، إذ لا تقرّر لها وراء تقرّر منشأها، التي هي الماهية، حتى يتصور كون الماهية علّة لها، إلا ان يعني بكون الماهية علّة لها، كونها منشأ لانتزاعها. فالحق ان علّة اللوازم، وعلّة ثبوتها للماهية، هي علّة الماهية حقيقة، فنفس الماهية اثر الجعل بالذات، ولازمها واتصافها به، اثره بالعرض، فإسناد اللوازم إلى الماهية، من قبيل اسنادها بالعرض إلى ما بالذات، واسناد اللوازم إلى علّة الماهية، من قبيل اسنادها ما بالعرض، إلى علّة ما بالذات. وما أورده المُصنّف على القول، بكون لوازم الماهية مجعولة، بعين جعل الماهية في الحاشية، لعّلته، على قوله فيما سبق، وقولهم ان ذاتيات الماهية، مجعولة بعين جعلها، إنما عنى به، ان جعل الماهية، هو بعينه جعلها.

وقد نقلنا تلك الحاشية فيما سبق، من انه لا يصح القول، بان ما جعل الأربعة، جعل الزوج والزوجية بذلك الجعل، وما جعل المثلث، جعل الزوايا

بذلك الجعل؛ لان اللازم- كالزوج والزوايا- خارج عن قوام الماهية، ولاحق بها في مرتبة متأخرة، فلا يتصور ان يكون جعل الماهية بعينه، جعل ما ليس في تلك المرتبة، كما لا يتصور ان يكون جعلها، هو جعله أولاً، كما يصح ان يقال ذلك في الذاتي، في غاية السقوط؛ لان من يقول بكون اللازم، مجعولاً لا بجعل الماهية، إنما يقول بان الماهية اثر الجعل بالذات، واللازم اتصاف الماهية به، اثره بالعرض، ولا ريب في ان ما بالعرض، متأخر عمّا بالذات، فكون اللازم خارجاً عن قوام الماهية، لاحقاً بها في مرتبة متأخرة، لايقدح في كون اللازم مجعولاً بالعرض، بجعل الماهية، فالجاعل بجعل الماهية بالذات، وهي بعد تقرّرها بعدية ذاتية، يكون منشاءاً لانتزاع اللوازم ومبادئها، فتكون اللوازم مبادئها، واتصاف الماهية بها، وثبوتها للماهية، مجعولة بالعرض بجعلها، فمن جعل الأربعة جعل الزوج والزوجية، وكون الأربعة زوجاً، ثبوت الزوجية إليها، بنفس جعل الأربعة، وهذه كلّها لكونها انتزاعية، مجعولة بالعرض بجعل منشأها، متأخرة عن تقرّره بالذات.

والعجب ان المُصنّف، قائل بان الوجود من عوارض الماهية، ويقول بان اثر الجاعل أولاً وبالذات، هو نفس الماهية، ثمّ يستتبع ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية، مفاده خلط الوجود والماهية، وصدق الحمل في قولنا: الإنسان موجود، ولكن لا باستئناف إفاضة من الجاعل، او باقتضاء من الماهية الفائقة، بل بنفس ذلك الجعل البسيط، على سبيل الإستلّزام والاستتباع، كما مرّ منه في المسافة، أفهلا خطر له بالبال، ان الوجود وخلط الوجود والماهية، خارج عن

قـوام الماهيـة، لاحـق بهـا في مرتبـة متـأخرة، فـلا يتصـور ان يكـون جعـل الماهيـة بعينه، جعل الوجود، وجعل خلط الماهية والوجود، الذي لـيس في تلـك المرتبـة أيضـاً، لا خفـاء في ان الأجـزاء المقداريـة التحليليـة، للمتصـل الواحـد، موجـودة بوجوده الواحد، ومتأخرة عنه، ويعترف المُصنّف بهذا، في مبحث الحمـل، فامـا ان يكون جعلها هو جعل المتصل الواحد، وهـذا لا يصـح علـى مـا زعـم، مـن ان جعل المُتقدّم، لا يصح ان يكون هو جعل المتأخر، او لا يكون جعلها، هو جعل المتصـل الواحـد، فـلا يكـون وجودهـا، هـو وجـود المتصـل الواحـد، فـالحق ان هناك جعلاً واحداً، هو جعل المتصل الواحـد بالـذات، وجعـل اجزائـه التحليليـة المُنتزعة عنه بالعرض، فكذا الحال في الماهية، ولوازمها المُنتزعة عنـه، وقـد بـان بما ذكرنا فسادها.

قال في تلك الحاشية: من ان لهم، أي لشارح حكمة الإشراق- ومـن رافقـه- زلل آخر، او حكموا باستناد لازم الماهية إلـى علّتهـا، وقـد خلطـوا مـا بـالعرض، بما بالذات في هذا الحكم، انتهى.

فـإن مـراده ان لازم الماهيـة، مسـتند إلـى الماهيـة بالـذات، وإلـى علّتهـا بالعرض، من جهة استناد علّة اللازم، أي الماهية إليهـا، فهـم إذا حكمـوا باسـتناد لازم الماهية إلى علّتها، لم يفرقوا بين ما بالذات وما بـالعرض، وقـد حقّقنـا فيمـا سبق، ان لوازم الماهية انتزاعية، تقرّرها وواقعيتها بمنشاتها، وليس لها تقـرّر وراء تقرّر المنشأ، مع عزل النظر عن الملاحظة الذهنيـة، فاسـتناد الماهيـة إلـى علّتهـا، هو استناد لوازمهـا إليهـا، واسـتناد اللـوازم إلـى الماهيـة، لـيس بمعنـى ان للـوازم

تقرّراً واقعياً، وراء تقرّر الماهية، معلولاً لتقرّر الماهية في الواقع، بل بمعنى ان الماهية منشأ لانتزاعها، وإنما الاستناد بالمعلولية، حقيقة إلى علّة الماهية، فأي زلل في الحكم، باستناد لازم الماهية إلى علّتها، إلا انهم لو يصرّحوا، بان اثر علّة الماهية بالذات، هي الماهية، وبالعرض لازمها، إلا انهم لم يفرقوا بين العلّة القريبة والبعيدة، فكما لا زلل في الحكم، بإسناد الوجود، وخلط الوجود والماهية، إلى علّة الماهية عند المُصنّف، لا زلل في اسناد لوازم الماهية إلى علّتها.

واما ما قال في الحاشية هاهنا، من عدم صحة اسناد لازم الماهية إلى علّتها، وانه إلى السفسطة اقرب منه إلى الفلسفة؛ لان الماهية المُتقرّرة، كافية لثبوت اللازم لها، ففي غاية السخافة؛ لأنه ان أراد بكون الماهية المُتقرّرة، كافية لثبوت اللازم لها، ان الماهية المُتقرّرة، علّة تامة لثبوت اللازم لها، وان ثبوت اللازم لها امر مُتحقّق، يتحقّق وراء تقرّر نفس الماهية في الواقع، مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وحكايته، فهذا باطل، إذ لا تحقّق لثبوت اللازم للماهية في الواقع، وراء تحقّق نفس الماهية في الواقع، حتى يكون معلولاً للماهية المُتقرّرة، وتكون الماهية المُتقرّرة، علّة له في الواقع، ضرورة ان ثبوت لازم الماهية لها، معنى غير مستقل، ينتزعه الذهن من نفس الماهية المُتقرّرة، ولا تحقّق في الواقع، مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن، وانتزاعه وراء تحقّق نفس الماهية المُتقرّرة، وان أراد بكون الماهية المُتقرّرة، كافية لثبوت اللازم لها، ان نفس الماهية المُتقرّرة، منشأ لانتزاع ثبوت اللازم لها، ومصداق لحمله عليها، فهذا

مُسلّم وصحيح، لكن استناد الحكاية المُنتزعة إلى علّة، عبارة عن استناد منشأ انتزاعها، المحكي عنه إليها، فكون الماهية المُتقرّرة، منشاءاً لانتزاع ثبوت اللازم لها، ومحكياً عنه به، هو المصحّح لاستناد ثبوت اللازم للماهية، إلى علّة الماهية، فلما كان منشأ انتزاع ثبوت الزوج للأربعة، ماهية الأربعة، المُتقرّرة من تلقاء جاعلها، علّة ثبوت الزوج لها، إذ هو علّة منشأه المحكي عنه.

واما ما ذكر من التفصيل، في امر اسناد المعلول، إلى العلّة البعيدة، فهو مُهمل اهماله، كما قال مغلط في المواقع العلمية؛ لان العلّة القريبة، اما ان تكون كافية لحصول المعلول، او لا، على الثاني يكون ما فرض علّة قريبة، جزءاً من العلّة القريبة للمعلول، وتكون علّيتها للمعلول، من قبيل علّية الصورة للهيولى، من حيث انها شريكة مع المبدأ المفارق، في علّية الهيولى، وان الهيولى معلول للمبدأ المفارق من جهتين، الأولى جهة كون المفارق، جزءاً من علتها التامة، وعلى الأول، لا يكون للمعلول حاجة إلى العلّة البعيدة، إلا من جهة حاجته إلى العلّة القريبة، ولا يكون في طباعه حاجة، إلى ما هوعلّة العلّة، إلا من جهة حاجته إلى علته، ولو كان في طباعه حاجة، إلى ما هو علّة العلّة، لا من تلك الجهة، لم يكن استناده إلى علّة العلّة بتوسطها، بل بطباعه.

وعلى هذا التقدير، يكون ما فرض علّة قريبة له، شريكه لعلّته القريبة، لا علّة قريبة له، كما في علّة الصورة للهيولى، وليته بين ان أي معلول، محتاج بطباعه إلى علّة علّته، لا من جهة احتياجه إلى علّته، فما ذكر من التفصيل، لا مساس له بالفحص والتحصيل.

واما قولـه: ثـمّ ان البرهـان، يقتضـي بحسـب جليـل النظـر إلـى اخـره، فهـو بالحقيقة نفي، لكون مُمكـن مـا، علّتـه قريبـة لمُمكـن مـا، فيكـون التفصيـل الـذي تجشّمه، في امر اسناد المعلول إلى العلّة البعيدة، هذراً لا طائل تحته.

واما قوله: وبحسب النظر الدقيق إلى اخره، فهو حق، قـد انطقـه الله بـه، وان كان لا تستقيم عليه اصوله، التي اشربت في قلبه، وليس هـذا مقـام تفصيـل القـول في ذلـك، واما قولـه واما الثبـوت الرابطـي، أي ثبـوت الصـفات للماهيـات إلـى اخـره، فمـن الأعاجيـب التـي ليسـت منـه بمسـتغربة؛ لان الثبـوت الرابطـي- أي ثبوت الصفات للماهيات- يعقل له معنيان:

**الأول:** النسبة التامة الخبرية الحاكية، التي لا وجود لها إلا في ذهـن الحـاكي، وإنما التحقّق في الواقع للمحكي عنه بها.

**الثاني:** وجود الصفات لمحالها، وحلولها فيها، الذي هو وجودها في نفسـها، كما قال الشيخ، ان وجود الأعراض في انفسها، هو وجودها لمحالها.

فإن أراد بالوجود الرابطي المعنى الأول، فلا ريب في انـه موجـود في الـذهن، في مرتبة الحكاية، بإفاضته المبدأ المفارق، وليست الماهية المُتقـرّرة، علّـة قريبـة له، ومن جملة علّته التامة الذهن، الذي هو علّة، ولا معنى لاستناده إلـى الماهيـة المُتقرّرة، إلا ان الماهية المُتقرّرة، محكي عنه به لا غير، ولـيس هـو مسـتنداً إلـى الماهية المُتقرّرة فقط.

وان أراد المعنى الثاني، فلا وجود للوازم الماهية بهذا المعنـى، سـوى وجـود الماهيـة، النـي هـي منشـأ انتزاعهـا، فـذلك الوجـود، وجـود المنشـأ بالـذات،

ومنسوب إلى لوازمها الإنتزاعيّة بالعرض، وهو من حيث انه منسوب إلى لوازمها الانتزاعية، مربوط بالماهية، بانه فيها وناعت لها، فهو مستند بالحقيقة إلى علّة الماهية، لا إليها، إلا كاستنادها بالعرض إلى ما بالذات، على نحو استناد حركة جالس السفينة إليها، مع ان حركة الجالس التي هي بالحقيقة حركة السفينة، مُستندة بالحقيقة إلى محرك السفينة، وقوله ولا هناك استناد إلى جاعل الماهية، وراء استناد الماهية إليه، ووراء استناد اللازم إليه في تقرّر حقيقته، إذ جميع الحقائق مُتقرّرة بإبداعه، نص على ان هناك ثلاثة جعول، في الواقع جعلان بسيطان، احدهما جعل الجاعل سبحانه نفس الماهية، وثانيهما جعله سبحانه حقيقة اللازم، وجعل ثالث هو جعل الماهية الهيئة التركيبية.

فإن كان مراده ان هناك ثلاثة جعول، جعل الماهية، وجعل اللازم في الذهن بعد انتزاعه للازم منها، وجعل الهيئة التركيبية الحاكية الذهنية، فظاهر انه بمعزل عمّا فيه الكلام، فمفهوم اللازم الموجود في الذهن، قائم في الذهن لا بالماهية، والماهية ليست علّة قريبة للهيئة التركيبية، الحاكية الذهنية، ولا يصح الحكم بانها لا تستند بالذات، إلا إلى الماهية، وان كان مراده ان هناك في الواقع، مع عزل النظر عن الملاحظة الذهنية، في مرتبة الحكاية، ثلاثة جعول، حتى ان هناك في الواقع، مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية، والحكاية الذهنية، ثلاثة مجعولات مُتقرّرات مُتمايزة، احدها نفس الماهية، وثانيها نفس حقيقة اللازم، وثالثها الهيئة التركيبية، فهذا غلط فاحش، إذ الهيئة التركيبية، امر غير مُستقل، لا تحقّق له إلا في الملاحظة الذهنية، في مرتبة الحكاية، وكذا حقيقة اللازم امر

انتزاعي، ليس بنفسه مُتحقّقاً في الواقع، إلا بعد الإنتزاع الذهني، فليس المُتقرّر حقيقة في الواقع، مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وانتزاعه، إلا الماهية الملزومة، المُصحّحة لانتزاع اللازم، ولانتزاع اتصافها باللازم، وثبوت اللازم لها.

فليس هناك ثلاثة مجعولات مُتقرّرات في الواقع. نعم، لو كان حقيقة اللازم، صفة إنضمامية للماهية الملزومة، موجودة في الواقع، بوجود غير وجودها، لكانت مجعولة بجعل بسيط، غير جعل الماهية، واما الهيئة التركيبية، فعلى ذلك التقدير أيضـاً، لا يكون مجعولاً بجعل مستأنف وراء حاشيتها، كما ان الهيئة التركيبية، بين الماهية وبين عوارضها الانضمامية، ليست مجعولة بجعل مستأنف، وراء جعل الماهية وصفاتها الإنضمامية، كقولنا الثوب أبيض، فهناك جعلان بسيطان، احدهما جعل الثوب، واثره تقرّر نفس الثوب، وثانيهما جعل البياض، واثره تقرّر نفس البياض، الذي هو بعينه تقرره في الثوب في الواقع، وهو نفس اتصاف الثوب بالبياض، للثوب في الواقع المحكي عنه، بالهيئة التركيبية في قولنا الثوب ابيض، ولو كانت هذه الهيئة التركيبية، مجعولة بجعل مستأنف، وراء جعل حاشيتها في الواقع، لكان اثر جعل البياض، تقرّر حقيقة البياض، لا في موضوع هو الثوب، ولكان تقرّر البياض في موضوع هو الثوب، اثر الجعل مستأنف، هو جعل الهيئة التركيبية، والتالي باطل، ضرورة ان تقرّر البياض في نفسه، هو تقرّره في موضوعه، ولا يمكن ان للبياض تقرّران:

**احدهما:** تقرّر لا في موضوع، هو اثر جعله البسيط.

**وثانيهما:** تقرّر في موضوع، هو اثر الهيئة التركيبية.

ولا يمكن على تقدير القول، بكون الهيئة التركيبية مجعولة بجعل مستأنف، وراء جعل حاشيتها، ان يقال: ان تقرّر البياض في نفسه، هو تقرّره في موضوعه، ضرورة تغاير اثري الجعلين المتغايرين، وقد ظهر ان قوله وذلك في لوازم الماهية، إلى قوله حتى انه لو كانت ماهية لا بجعل، كانت لها اللوازم نعيق، ليس تحته معنى.

**اما أولاً:** فلانه مُعترف، بان حقيقة اللازم في تقرّرها، مُستندة إلى جاعل الماهية، إذ جميع الحقائق مُتقرّرة بإبداعه، فهذا التقرّر لحقيقة اللازم، اما هو تقرّرها في الماهية الملّزومة، فجعله هو جعل اتصاف الماهية باللازم، أي مصداق حمل اللازم عليها، فتكون الهيئة التركيبية، مجعولة بعين جعل حقيقة اللازم، ولا تكون مُستندة إلى امر آخر، او هو تقرّرها لا في الماهية الملّزومة، فتكون لحقيقة اللازم في الواقع، تقرّران مُتغايران:

**احدهما:** تقرّرها لا في الماهية الملّزومة، فتكون تلك الحقيقة بحسب هذا التقرّر، حقيقة جوهرية.

**وثانيهما:** تقرّرها في الماهية الملّزومة، وتكون هي بحسب هذا النحو من التقرّر، حقيقة عرضية، قائمة بالماهية الملّزومة، وتكون لها بحسب نحوي تقرّرها وجودان، احدهما وجودها في نفسها، لا في موضوع، وثانيهما وجودها في الماهية، التي هي موضوعها، ولا يكون وجودها في نفسها، هو وجودها في موضوعها، على ما هو شأن الاعراض.

**واما ثانياً:** فلان لوازم الماهية اعراض، فإن الزوجية مثلاً، من أنواع الكيف، وقد ذهب المُصنّف، إلى ان العرض جنس عال للماهيات العرضية، وان الذاتيات مجعولة بعين جعل الذات، بل جعل الذات، ينسب إلى الذاتيات أولاً، ثمّ إلى الذات، فيكون جعل حقيقة اللازم، هو جعل العرض، بل يكون ذلك الجعل، جعل العرض أولاً، ثمّ جعل حقيقة الزوجية مثلاً، فيكون جعل الزوجية، هو جعلها في موضوعها، فأثر جعلها، هو تقرّرها في نفسها، أي تقرّرها في الماهية الملزومة، وتقرّرها في الماهية الملزومة، هو ثبوتها للماهية الملزومة، وهو اتصاف الماهية الملزومة بها، وهو المحكي عنه بالهيئة التركيبية، فالثبوت الرابطي- أي الهيئة التركيبية الواقعية- مُستند إلى جاعل الماهية باعترافه، لا إلى نفس الماهية المُتقرّرة فقط، بل لا يستند إلى نفس الماهية المُتقرّرة أصلاً؛ لان تقرّر اللازم في الماهية الملزومة، وهو تقرّره في نفسه، إنما هو بإبداع الجاعل الحق سبحانه، لا بإبداع حقيقة اللازم المُتقرّرة نفسها، وليس للازم من لوازم ماهية ما، بل لعرض من الأعراض، وجود رابطي وراء وجوده في موضوعه، حتى يكون تقرّر حقيقته، بإبداع الجاعل الحق ووجوده الرابطي، باقتضاء الماهية الملّزومة.

**واما ثالثاً:** فلانه مُصرّح باستناد الماهية إلى الجاعل الحق، واستناد اللازم إليه، في تقرّر حقيقة، فاما ان يقول بان هناك جعلين مُتغايرين، اثر احدهما بالذات، وتقرّر الماهية الملّزومة، واثر ثانيهما بالذات، تقرّر حقيقة اللازم، فعلى هذا يكون في الواقع لحقيقة اللازم، تقرّر ووجود مغاير، لتقرّر الماهية الملزومة

ووجودها، فتكون حقيقة اللازم، مُنضمّة إلى الماهية الملزومة، موجودة بوجود غير وجودها، وقد ابطلنا ذلك فيما سبق، واما ان يقول بان هناك جعلاً واحداً، اثره بالذات تقرّر الماهية الملزومة، وبالعرض تقرّر حقيقة اللازم، فيكون جعل حقيقية اللازم، عين جعل الحقيقة الملّزومة، فيبطل كل ما خرص.

**واما رابعاً:** فلان قوله واما استنادها إلى جاعل الماهية فبالعرض، من حيث انها تفتقر إلى نفس الماهية المُتقرّرة، ان أراد به ان استناد الهيئة التركيبية الواقعية، التي هي مصداق قولنا: الأربعة زوج مثلاً، إلى جاعل الماهية بالعرض، من حيث انها مُنتزعة، من نفس الماهية المُتقرّرة، المُصحّحة لانتزاعها، ولانتزاع لازمها، فذلك حق، فإن هناك جعلاً واحداً، اثره بالذات نفس الماهية الملزومة، وبالعرض حقيقة اللازم، والهيئة التركيبية الواقعية، أي اتصاف الماهية الملزومة بها، وثبوت حقيقة اللازم لها في الواقع، لكن لا يجدي شيئاً، إذ على هذا التقدير، تكون الهيئة التركيبية، مُستندة بالحقيقة، إلى جاعل الماهية الملزومة، وكذا حقيقة اللازم؛ لان استناد الانتزاعيات، إلى جاعل في الواقع بالحقيقة، عبارة عن استناد منشأ انتزاعها إليه، لا غير، وان أراد به ان الهيئة التركيبية، معلولة حقيقة للماهية المُتقرّرة، والماهية المُتقرّرة علّة قريبة لها، وجاعل الماهية علّة بعيدة لها، فاستنادها إلى جاعل الماهية بالعرض، فهذا باطل؛ لأنه ان عنى بالهيئة التركيبية، الهيئة الذهنية الحاكية، الموجودة في خصوص اللحاظ الذهني عند الحكاية، بحمل اللازم على الماهية الملزومة، كما يدل عليه قوله، كقولنا الأربعة زوج، والمُثلّث ذو الزوايا، فلا شك في انها

ليست معلولة للماهية الملزومة، كما عرفت من قبل، وان عنى بها مصداقها الواقعي المحكي عنه، فهي الماهية المُتقرّرة، المُصحّحة لانتزاع اللازم، وانتزاع ثبوت اللازم، وهي ليست معلولة لنفسها، ومستندة إلى نفسها أصلاً، فضلاً عن الاستناد بالذات.

**واما [خامساً]:** فلانه اعترف بان طباع كل ممكن، ان يستند إلى الباري جلّ مجده، ثمّ استثنى الثبوت الرابطي، أي ثبوت الصفات للماهيات من هذا الحكم، فنقول: الثبوت الرابطي مطلقاً، اما مُمكن بالذات، او واجب بالذات، او ممتنع بالذات، والاخيران باطلان، فتعيّن الأول، فإمكانه محوج له إلى علّة، فعلّته اما علّة منشأ انتزاعه، فتكون علّة ثبوت اللوازم للماهيات، علّة الماهيات حقيقة، فيكون هذا الثبوت الرابطي لإمكانه بالذات، مستنداً بالذات إلى علّة الماهيات، او علّة أخرى، وراء منشأ انتزاعه، فيكون له في الواقع، تحقّق مغاير لتحقّق منشأ انتزاعه، فيلزم مفاسد لا تحصى، واما تحقّقه في الذهن بعد الإنتزاع، فلا كلام فيه، وليس تحقّق ثبوت اللازم للماهية في الذهن بعد الإنتزاع، مستنداً إلى نفس الماهية المُتقرّرة فقط.

**واما [سادسا]:** فلان قوله حتى انه لو كانت ماهية لا بجعل، كانت لها اللوازم، من قبيل ان يقال: لو كانت ماهية لا بجعل، كانت مُتقرّرة وموجودة، بلا علّة أصلاً، فهل يكفي هذا الجزاف، في نفي حاجة تقرّر الماهية وموجوديتها إلى علّة، حتى يظن ان ما جازف، كافٍ لنفي حاجة ثبوت اللازم للماهية، إلى علّة الماهية، بل لقائل ان يقول، لو كانت ماهية لا بجعل، كانت واجبة بالذات،

وكانت لوازمها عين ذاتها، كما هو شأن الواجب بالذات، فلا يكون ثبوت اللوازم لها، مستنداً إليها أيضـًا، فمثل هذه الجزافات الوهمية، لا تصلح ان تكون مبنى للحقائق العلمية، فإذن قد انكشف لك، ما اشتبه على المُصنّف، وظهر ان القول، بان علّة لوازم الماهية هي الماهية، لا سبيل إليه، وان نسبة هذا القول إلى رئيس مشائية الإسلام، مع انها تقوّل عليه، لا يعني شيئًا، فاحسن اعماله القريحة، واذكر قول المُعلّم الأول، رأس المشائية من اراء الحكمة، فليحدث لنفسه فطرة أخرى، والحمد لله رب العالمين.

**قوله: (ولاستدعاء مطلق الرّبط الإيجابي، بما هو مطلق الرّبط الإيجابي ذلك، لا من حيث الخصوصيّة، إلّا بالعرض، على قياس ما تعرّفت).**

قال في الحاشية: فالذاتيات ولوازم الماهية، مشاركة في عدم افتقار الحمل بخصوصه، إلى ملاحظة مجعولية الماهية بالجعل البسيط، كما كان الافتقار إليها، في حمل الوجود بخصوصه، بل إنما يحوج إلى ذلك الإعتبار، مطلق كون الربط إيجابيًا، ثمّ الفارق ان في الذاتيات مطابق الحمل، ومصداقه نفس الماهية من حيث هي هي، وفي اللوازم نفس الماهية، من حيث اقتضائها ثبوت اللازم لها، وقيامه بها، وحيث سطع نور الحق، اظلّم وانهدم ما ذهب إليه شيخ اتباع الرواقيّة، في حكمة الإشراق، وتبعه قطب فلك التحقيق في الشرح، فضلاً عن ظلامات، خيّلها أوهام جمهور المُقلّدة لاتباع المشائية، واستقام ما سلكه رئيس الصناعة، وشيخ فلسفة المشائية، انتهى.

قد عرفت فيما سبق، ان افتقار حمل الذاتيات وغيرها، إلى جاعل الذات،

بحسب استدعاء طباع مُطلق الربط الإيجابي، بما هو مطلق الربط الإيجابي، اشد انحاء الافتقار وأكدّها، وان ما تجشّمه المُصنّف، في بيان ما توهم، من افتقار صدق حمل الذاتيات واللوازم، إلى مجعولية الماهية بالعرض، من ان افتقاره إليها، إنما هو لكون الموضوع من الطبائع الإمكانية، ولا ذات مُتقرّرة له، إلا بالمجعولية، لا من حيث ان ذاته، احدى حاشيتي الحمل بخصوصه، ولاستدعاء مطلق الربط الإيجابي ذلك، لا من حيث الخصوصية، وان ما يستدعيه هذا الحمل، إنما هو تقرّر ذات الموضوع، لا الصدور عن العلّة، حتى لو امكن التقرّر، بنفس الذات من غير علّة، لكفى، جارٍ في حمل الوجود، بلا فرق بين افتقار حمل اللوازم، وبين افتقار حمل الوجود، ناشئ من سوء الفهم.

وإذ قد تحقّقت ان اللوازم انتزاعية، منشأ انتزاعها الماهية، وتقرّر الإنتزاعيات في الواقع، مع عزل النظر عن انتزاع الذهن، وملاحظته هو تقرّر منشأ انتزاعها، تحقّقت ان جعلها هو جعله، فاللوازم مجعولة بجعل الماهية، واقتضاء نفس الماهية، ثبوت اللازم لها وقيامه بها، إنما هو بحسب ملاحظة الذهن، كيف وكل ماهية مُتقرّرة في الواقع، ملزومة للوازم غير متناهية، وهي مغايرتها لكل واحد واحد من الأمور الغير المتناهية، التي هي ما عداها، فلو كانت الماهية علّة في الواقع، مع عزل اللحاظ، عن ملاحظة الذهن وانتزاعه، لثبوت كل لازم من لوازمها، لزم التسلسل المستحيل.

فالحق ان المُتقرّرة في الواقع، نفس الماهية واللوازم، وثبوت اللوازم لها مُنتزعة عنها، وواقعية اللوازم وثبوتها للماهية، إنما هي واقعية الماهية المُنتزعة،

هي منها، وجعلها بالذات هو جعل اللوازم، وثبوتها للماهية بالعرض، وقد علّمناك تحقيق ما قال العلّامة، في شرح حكمة الإشراق، وانه لا يستقيم ما ذهب إليه المُصنّف، وعزاه إلى الشيخ، وان ما نسبه إلى الشيخ، لا يستقيم على مذهبه، فتذكّر.

**قوله: (وما أعضل الأمر، بمثير فتنة التّشكيك وغيره: (أنّه يلزم حينئذٍ، جواز كون الوجود، من لوازم الماهيّة، وهي تكون من حيث هي هي، مؤثّرة فيه، لا من حيث هي موجودة، أو معدومة)، فمزيّف.**

**بأنّ عدم اعتبار الوجود في الماهيّة، عند اقتضائها، صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود، حالة الاقتضاء، فإنّ انفكاكها عن الوجود، وهي هي، محال، فضلاً عن أن تكون مؤثّرة. فإذن لا يتصوّر كونها مؤثّرة في الوجود، الّذي لا ينفكّ حالة التّأثير عنه، ولا كذلك الحال، بالقياس إلى صفة اخرى، بل يتصوّر للماهيّة، مرتبة من الوجود، لا يكون بحسبها الخلط بالصّفة، وإن كان الاقتران في الأعيان، دائماً ولازماً).**

قد عرفت مراراً، ان الوجود: عبارة عن حكاية نفس الماهية المُتقرّرة، وليس عارضاً للماهية في الواقع، ولا زائداً عليها في نفس الأمر، ومصداق حمله نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، وقد اعترف المُصنّف بهذا غير مرة، وسنُكرّر تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله العزيز، بخلاف لوازم الماهية، فانها ليست حكاية عن نفس الماهية، بل هي عوارضها المُنتزعة عنها في نفس الأمر، فالوجود لا يمكن ان يكون من لوازم الماهية؛ لأنه لا يمكن ان يكون عارضاً

لها، ولا مساغ للقول، بجواز كون الماهية مؤثرة في الوجود؛ لان مصداق حمل الوجود، لمّا كان نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، فلو كانت مؤثرة في الوجود، كانت مؤثرة في نفسها؛ لان علّة الحكاية هي علّة مصداقها، وكما انه لا يجوز ان تكون الماهية فاعلّة للوجود، لا يجوز ان تكون الماهية قابلة له، وإلا كانت قابلة لنفسها، بخلاف لوازم الماهية، فإن الماهية معروضة لها، وقابلة لها، وليست هي عبارة عن حكاية نفس الماهية، بخلاف الوجود، فإن نسبته إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى ماهية الإنسان، فكما ان ماهية الإنسان ليست فاعلّة للإنسانية، ولا قابلة لها، كذلك الماهية، ليست فاعلّة للوجود، ولا قابلة له.

هذا هو التحقيق، لكن القول به، لا يتأتى ممّن يقول بزيادة الوجود على الماهية، فلا محيد له من القول، بان الوجود من لوازم الماهية، على ما افاد بعض أكابر الأساتذة، حيث قال: ان لازم الماهية ما لا تنفك عنه الماهية، ذهناً وخارجاً، وظاهر ان الوجود لا ينفك عنه الماهية الموجودة، لا ذهناً ولا خارجاً.

واما الماهية المعدومة، فلا تتّصف بلازم من لوازم الماهية أصلاً، والقول بان ماهية الموجود، لا تتّصف بالوجود إلا في الذهن، في غاية الاختلال، إذ الإتصاف في ظرف عبارة، عن كون الموصوف في ذلك الظرف، بحيث يصح انتزاع الصفة عنه، ويصح الحكاية بها، ولا شك في ان الماهية الموجودة في الخارج والذهن، بحيث يصح انتزاع الوجود الخارجي والذهني عنها، فالخارج والذهن، كلاهما ظرف اتصاف الماهية بالوجود، والقول بان الإتصاف، يقتضي

ان يكون الموصوف متعرياً عن الصفة في ظرف الاتصاف.

ثمّ تعرضه الصفة، وهذا لا يصح في الماهية، بالقياس إلى الوجود بحسب الأعيان، فإن الموجود لا يتعرى عن الوجود في العين، وإنما يتعرى عنه في الملاحظة، فللعقل ان يلاحظه، مُعرّى عن الوجود، ويحكم بعروض الوجود له، فظرف الإتصاف بالوجود، وهو الملاحظة دون الخارج والذهن، سخيف؛ لأنه ان اريد بالتعري، وجود الموصوف مُنفكّاً عن الصفة، بحسب نفس الأمر، فظاهر ان هذا غير ضروري، كيف وعلى هذا يلزم، ان لا يصح اتصاف الماهية باللوازم، لعدم تعريها عنها، بحسب نفس الأمر، وان اريد بالتعري، خلو مرتبة ماهية الموصوف عن الصفة، بان لا تكون الصفة عينها، ولا جزءاً منها، فمُسلّم ان التعري بهذا المعنى واجب، لكن لا استحالة في تعري ماهية الموجود عن الوجود ذهناً وخارجاً، بعد فرض زيادة الوجود على الماهية، او الوجود على هذا التقدير، لا يكون عين الماهية، ولا جزءاً منها، لا في الذهن ولا في الخارج، وان اريد بالتعري معنى اخر، فلا بد من بيانه.

**فإن قيل:** لو كان الوجود من لوازم الماهية، لكانت الماهية مُقتضية له.

**قلنا:** قد تحقّق كون الوجود من لوازم الماهية، الغير المُنفكّة عنها، ذهناً وخارجاً، وهذا دليل على بطلان قول، من زعم ان الماهية، علّة مقتضية للوازمها، وبرهان على كون اللوازم، مجعولة بعين جعل الماهية، هذا كلامه الشريف.

فالحاصل ان الوجود، ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية، عن نفس الماهية،

كما هو الحق، فليس هو عارضــًا للماهية في نفس الأمر، فضلاً عـن ان يكـون مـن اللوازم، التي هي قسم من العوارض النفس الأمرية، وان كان عبارة عن امـر زائـد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، فلا محيص من عدّه من لوازم الماهية.

فعلى التقدير الأول، لا مساغ لان يتـوهم، كـون الوجـود مـن لـوازم الماهيـة، سواء قيل بان اللوازم، مجعولة بجعل الماهية، او قيل بانهـا معلولـة للماهيـة، مـن دون مدخلية مطلق الوجود، او بمدخليته، ولا مساس لِما شكّك بـه الإمـام علـى هـذا القـول، وعلـى التقـدير الثـاني، لا بـد مـن القـول بكـون الوجـود مـن لـوازم الماهية، فاما ان يقـال: بـان اللـوازم لا تكـون معلولـة للماهيـة، او يقـال بـان كـون الماهية على لوازمها، لا يستلزم تقـدّم وجـود الماهيـة عليهـا، فحينئذٍ لا محيص ممّا شكّك به الإمام، ولا يجدي ما تجشمه المُصنّف في تزييفه شيئـًا.

فانـه مُعـترف، بـان انفكـاك الماهيـة عـن الوجـود، وهـي هـي، محـال، فهـذا اعتراف منه، بان الوجود من لـوازم الماهيـة، المُمتنـع انفكاكهـا عنهـا، وهـو قائـل بزيـادة الوجـود علـى الماهيـة، وعروضـه لهـا في نفـس الأمـر، فامـا ان يقـول بـان الماهية علّة لوجودهـا، او لا يقـول بـه، علـى الثـاني، يبطـل القـول بكـون اللـوازم معلولة للماهية، وعلى الأول، اما ان يقول بتقـدّم وجـود الماهيـة علـى وجودهـا، وهو صريح الإستحالة، واما ان يقول بان كون الماهيـة علّـة للوازمهـا، لا يسـتلزم تقدّم وجود الماهية عليها، وما قـال مـن ان عـدم اعتبـار الوجـود في الماهيـة، عنـد اقتضائها صفة، لا تقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الإقتضاء، فإن انفكاكهـا عـن الوجود وهي هي، محال، ان كان بنـاءه علـى ان مصـداق الوجـود نفـس الماهيـة، بلا زيادة امر عليها، كما هو الحق.

فعلى هذا لا يكون الوجود، امراً زائداً على الماهية، ولا يكون لعدم اعتبار الوجود في الماهية، عند اقتضائها صفة معنى؛ لان اقتضاء الماهية، صفة على هذا التقدير، هو عين [اقتضائها]، مصداقاً لوجود تلك الصفة، وان كان بناءه على ان الوجود، امر زائد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، فيكون لنفس الماهية، مرتبة سابقة على الوجود، وتكون الماهية في تلك المرتبة، مُتعرّية عن الوجود، الذي هو على هذا التقدير، من عوارضها المتأخرة عنها، وتكون الماهية في تلك المرتبة، ذاتاً حقيقة، ومصداقاً لنفسها ولذاتياتها، ولا تكون مصداقاً للوجود، ولا تكون لها بحسب تلك المرتبة، الخلط بالوجود، فيجوز ان تكون الماهية بحسب تلك المرتبة، علّة للوجود، فلا يلزم تقدّم وجودها على وجودها.

وما قال: من ان عدم انفكاكها عن الوجود، وهي هي، محال، ان أراد به ان الماهية في مرتبة نفسها، مصداق للوجود، فلا يمكن انفكاكها وهي هي، عن الوجود، فهو وان كان حقاً، لكن لا يستقيم عليه القول، بزيادة الوجود على الماهية، وعروضه لها، كما هو مذهبه الذي عليه الكلام، وان أراد به ان اقتران الماهية بالوجود في الواقع، دائم ولازم، كاقترانه بسائر العوارض اللازمة، فهو لا يستلزم تقدّم وجود الماهية على وجودها، على تقدير كون نفس الماهية، التي هي في مرتبة سابقة على عروض الوجود لها، ذات وحقيقة علّة للوجود، كما لا يستلزم اقتران الماهية بسائر العوارض اللازمة، على تقدير كون الماهية علّة لها، تقدّم تلك اللوازم على نفسها.

وان ادعى ان كون الماهية، [علّة] مؤثرة، من دون ان تكون موجودة، غير معقول، وكونها علّة مؤثرة، من دون ان تكون مُتصفة، بسائر العوارض اللازمة معقول، ففيه ان كون الماهية، علّة من دون ان تكون ذاتاً وحقيقة أصلاً، غير معقول البتة، واما كون الماهية علّة، بحسب مرتبة هي بحسبها، ذات وحقيقة سابقة على جميع عوارضها، لعارض من عوارضها اللاحقة، بعد مرتبة نفس ذاتها، فكونه غير معقول، إذا القدر الضروري، ان ما ليس ذاتاً وحقيقة أصلاً، لا يمكن ان يكون علّة لشيء، والماهية على هذا التقدير، قبل لحوق الوجود بها، وعروضه لها، ذات وحقيقة، فلا حجر في كونها علّة لشيء، ولو كان ذلك الشيء هو الوجود.

**فإن قيل:** ان الماهية في تلك المرتبة، ذات وحقيقة، فتكون في تلك المرتبة، مصداقاً للوجود، فكيف تكون علّة للوجود.

**قلنا:** هذا اعتراف بان الوجود ليس من العوارض، والكلام على تقدير كونه زائداً على الماهية، عارضاً لها في نفس الأمر، هذا هو الكلام على ما قال في متن الكتاب.

وقال في الحاشية: فقه المقام من سبيلين:

**أحدهما:** ان طباع العلّية، أي المعنى المُصحّح لتخلّل الفاء، الذي يُعبّر عنه بوجد فوجد، إنما يقتضي تقدّم وجود ما هو العلّة، على وجود ما هو المعلول، لا دخول ذلك الوجود المُتقدّم، فيما هو الموصوف لعلّية، وإلا لوقع وجد فوجد، بين ذلك الوجود وبين المعلول، فيصح ان يقال: وجد وجود العلّة، فوجد المعلول.

ثمّ بين وجود ذلك الوجود، وبين المعلول، وهكذا لا إلى نهاية، فلم يتحقّق طباع العلية أصلاً، وأيضاً المُتقدّم بالوجود، وهو ما فرض علّة، فاذا انتقلت العلّية إلى الوجود، كان هو المُتقدّم بالوجود، دون معروضه، او هو ومعروضه، دون معروضه فقط، فانخرق الفرض.

**وثانيهما:** ان تقدّم وجود العلّة، على لازمها المعلول لها، إنما هو ان الوجود، هو اول ما يُنتزع من الماهية المُتقرّرة، إذ ليس مطابقة إلا نفس الماهية المُتقرّرة، لا معنى ما غيرها أصلاً، لا لتوقف لزومه لها على ذلك، فإن الماهية المُتقرّرة، مقتضية لِما هو لازمها بتة، ولا يستدعي ثبوت اللازم، إلا تقرّر نفس الماهية واقتضائها له.

فإذا عرفت ذلك، فقد عرفت ان وجود الماهية، مُتقدّم على لوازمها، وان لم يكن ممّا له مدخلية في الاقتضاء، كما يظنه المتخبّطون، فإذن ليس يصح ان يكون الوجود من لوازم الماهية، وإلا لزم ان يتقدّم على نفسه، وان كانت اللوازم، مُستندة إلى نفس الماهية المُتقرّرة، من غير اعتبار الوجود في العلّية، فما وقع في كلام بعض شركائنا السالفين، من رؤساء الصناعة، ان الوجود من لوازم الماهية المُتقرّرة، إنما اريد به عدم الانسلاخ، دون المعنى المُصطلح عليه، كما توهمه بعض المُقلّدة، كمثير فتنة التشكيك وغيره، انتهى.

وهذه الألفاظ بظواهرها، توهم ان لها معانٍ، وتدقيق النظر يقتضي بان لا معنى تحتها، فانه لا يخلو اما ان يكون الوجود، عبارة عن حكاية نفس الماهية المُتقرّرة، ولا يكون امراً زائداً عليها، عارضاً لها في نفس الأمر، واما ان يكون

امراً زائداً عليها، عارضـاً لها في نفس الامر.

**فعلى التقدير الأول:** يكون معنى تقدّم وجود ما هو العلّة، على وجود ما هـو المعلول، تقدّم ذات العلّة على ذات المعلول، ولا يكون وجود العلّة، زائداً علـى ذات العلّة، حتى يكون له تقدّم على وجود المعلول، وراء تقـدّم ذات العلّـة علـى ذات المعلول، ومعنى وجد فوجد على هـذا التقـدير، ترتـب ذات المعلـول علـى ذات العلّة، ولا يتأتى علـى هـذا التقـدير، القـول بتقـدّم وجـود العلّـة علـى وجـود المعلول، من دون ان يكون لوجـود العلّـة علّيـة، كمـا هـو مـدعاه. نعـم، لا يكـون وجود العلّة، داخلاً فيما هو الموصوف بالعلّية، بل يكـون عـين مـا هـو موصـوف بالعلّية، ولا يكـون الوجـود على هـذا التقـدير، مـن العـوارض أصـلاً، ولا تكـون العلّة ولا المعلول، معروضـاً للوجـود، حتـى يلـزم مـن علّيـة وجـود العلّـة، تقـدّم وجود وجودها على المعلول، وهكذا لا إلى نهاية، وحتى يلزم ان يكون المُتقـدّم بالعليـة، هـو الوجـود دون معروضـه، او هـو ومعروضـه، دون معروضـه فقـط، فينخرق الفرض، ولا يمكن على هذا التقدير، كون الوجود من اللوازم، التي هي قسم من العوارض النفس الأمرية، بل هو على هـذا التقـدير، عبـارة عـن الحكايـة الذهنية عن نفس الماهية، ومصـداقه نفـس الماهيـة، بـلا زيـادة امـر عليهـا أصـلاً، وكلام المُشكّك ليس على هذا التقدير، وإنمـا كلامـه علـى تقـدير كـون الوجـود، زائـداً علـى الماهيـة، عارضـاً [لهـا]، ومـا ذكـره المُصـنّف مـن السـبيل الأول، لا يستقيم على هذا التقدير كما بينا.

**وعلى التقدير الثاني:** امـا ان يكـون تقـرّر نفـس الماهيـة، وفعليتهـا في الواقـع،

مُتقدّمًا على الوجود، او يكون تقرّر نفس الماهية وفعليتها، تابعًا في الواقعية لخلطها بالوجود، كما هو مذهب أصحاب الجعل المؤلف، فإن كان تقرّر نفس الماهية وفعليتها، مُتقدّمًا على عروض الوجود لها، فاما ان يجوز ان تكون الماهية في مرتبة الفعلية، المُتقدّمة على عروض الوجود، علّة مؤثرة في شيء، او لا يجوز، بل يكون عروض الوجود لها، شرطًا في كونها علّة لشيء.

**فعلى الأول:** يجوز ان تكون في مرتبة الفعلية، علّة لشيء، من دون ان تكون الماهية في مرتبة العلّية، معروضة للوجود، فلا يجب على هذا التقدير، تقدّم وجود معلولها، ولا تكون طباع العلّية، ما يعبّر عنه بوجد فوجد، ولا يلزم من كون الماهية، علّة لوجود ما تقدّم وجودها، وإنما يلزم تقدّم فعليتها على وجودها، ولا ضير فيه.

**وعلى الثاني:** لا تكون الماهية بحسب مرتبة فعليتها، علّة للوازمها، بل يكون عروض الوجود لها، شرطًا في كونها علّة للوازمها، فيبطل مذهبه رأسًا، وان كان تقرّر نفس الماهية وفعليتها، تابعًا للواقعية، لخلطها بالعروض، وعروض الوجود لها، يكون في اقتضائها للوازمها، مدخل لخلطها بالوجود، فيبطل مذهبه، ولا يكون له سبيل إلى القول بالجعل البسيط. وأيضًا يبطل ما ذكر من السبيل الثاني، إذ على هذا التقدير الثاني، لا يكون مطابق الوجود، نفس الماهية المُتقرّرة، بل عروض معنى ما غيرها لها، ويكون حمل اللوازم، مُستدعيًا لكون الماهية معروضة لمعنى زائد عليها، وهو المُسمّى بالوجود، ولا تكون الماهية من دون عروض الوجود لها، مُقتضية لشيء أصلاً.

وما ذكر في السبيل الثاني، من ان الوجود، هو اول ما يُنتزع من الماهية المُتقرّرة، وان وجود الماهية، مُتقدّم على لوازمها، وان لم يكن له مدخلية في الاقتضاء، كلام مُتهافت، فانه من الظاهر، ان تقدّم وجود الماهية على لوازمها، ليس إلا تقدّماً بالعلّية اوبالطبع، فلا معنى لنفي مدخليته في الاقتضاء، مع القول بتقدّمه على اللوازم.

وإذ قد عرفت، ان جلّ ما ذكره من السبيلين من المُهملات، التي ليس تحتها معنى، فضلاً عن ان تكون جدوى، عرفت حال قوله فإذن ليس يصح، إلى قوله من غير اعتبار الوجود في العلّية، فإن الشجرة تبنى عن الثمرة، واما قوله فما وقع في كلام بعض شركائنا إلى اخره، ففي غاية السخافة، فإن الوجود عند الحكماء، من عوارض الماهية في نفس الأمر، والعوارض عندهم، مُنحصرة في العوارض اللازمة، والعوارض المفارقة ولا ريب في ان انفكاك الماهية وهي هي، عن الوجود، ممتنع، وقد اعترف به المُصنّف آنفاً، فلا يكون الوجود من عوارضها المفارقة، المُمكنة الانفكاك عنها، فيكون من لوازمها بالمعنى المُصطلح بتة، وإلا بطل حصرهم العوارض في القسمين.

وما يتوهمه المُصنّف وغيره، من ان الوجود من عوارض الماهية، المُمكنة الإنسلاخ عنها، بناءاً على ان عدم الماهية ممكن؛ لأنها ليست واجبة بالذات، ناشئ من سوء الفهم؛ لأنه ان اريد بإمكان انفكاك الماهية عن العارض المفارق، بل للعرض اللازم لها، إمكان ان يسلب عنه العارض وهي هي، فانفكاك الماهية عن الوجود، ليس مُمكناً بهذا المعنى، والمُصنّف نفسه مُعترف بانه محال، وان

اريد به إمكان سلبه عن الماهية، ولو كان سلبه عنها بليسية نفسها، فهذا ليس من الانفكاك في شيء، كيف وسلب كل لازم عن الماهية بليسية نفسها ممكن، وهذا كلّه ظاهر غاية الظهور، ولكن لم يجعل الله له نوراً، فما له من نور.

**قوله: (وإن قلنا باعتبار مدخليّة، مطلق الوجود، فيكون مصداق الحمل، ماهيّة الموضوع المُتقرّرة بالجعل، ومفهوم المحمول، واقتضاء الماهيّة، باعتبار مطلق الوجود؛ للخلط، وإن كان خصوص الوجودين، ممّا لا مدخل له. ومنها: عوارض مُمكنة الافتراق، ومصداق حملها ماهيّة الموضوع المتقرّرة).**

قد عرفت فيما سبق، ان مصداق الحمل هو المحكي عنه، ولاخفاء في ان المحكي عنه، بحمل لوازم الماهية، هي الماهية المُصحّحة لانتزاع اللوازم، لا ثلاثة أمور، ماهية الموضوع المُتقرّرة بالجعل، ومفهوم المحمول، واقتضاء الماهية إياه، فما ذكره ناشئ من قلّة التدبر، وقد اسلفنا ان الماهية الموجودة، عند أصحاب الجعل البسيط، هي الماهية المُتقرّرة، او ليس الوجود عندهم، صفة عارضة للماهية في نفس الأمر، بل حكاية عن نفسها المُتقرّرة، وليس التقرّر امراً زائداً على ذاتها، عارضاً لها في الواقع، وعند أصحاب الجعل المؤلف، هي الماهية المعروضة لصفة زائدة عليها، هي الوجود، وفعلية الماهية وتقرّرها تابع عندهم، لاتصافها بالوجود، فالملزوم عند الفريقين هي الماهية الموجودة، وإنما الاختلاف بان الماهية الموجودة عند أصحاب الجعل البسيط، هي نفس الماهية بلا امر زائد، وعند أصحاب الجعل المؤلف، هي الماهية المعروضة في نفس الأمر، لأمر زائد هو الوجود، فعلى طريق الجعل البسيط، تكون اللوازم

تابعة لنفس الماهية، بلا امر زائد، وعلى طريق الجعل المؤلف، تكون تابعة للماهية المعروضة للوجود، فمن ذهب إلى الجعل المؤلف، ذهب إلى استناد اللوازم، إلى الماهية المعروضة للوجود، وقال بمدخلية مطلق الوجود، في اقتضائها اللوازم، وليس مراده بمدخلية مطلق الوجود، ان مقتضى اللوازم، هو المجموع المُركّب، من الماهية ومطلق الوجود، بأن يكون جزءاً من المُقتضى، حتى يلزم تقدّم الوجود بالوجود، على ثبوت اللوازم، كما توهمه المُصنّف.

وما استدل القائل بمدخلية مطلق الوجود، إنما يفيد ان المُقتضي للوازم، هي الماهية المعروضة للوجود، لا ان الوجود جزء من المقتضي، فمن دلائله، انه لو لم يكن لمطلق الوجود، مدخل في اقتضائها اللوازم، لزم استناد اللازم، الذي هو موجود، إلى ما ليس موجود، ومنها انه لو لم يكن لمطلق الوجود، مدخل في الاقتضاء، لزم صدور الاثار، من دون اعتبار الوجود، مع ان الوجود هو مبدأ الاثار. فهذا الإستدلال إنما يفيد، ان اللازم مستند إلى الماهية المعروضة للوجود، التي يصدر عنها الاثار، بعروض الوجود لها، لا ان الوجود جزء من المُقتضي.

والمُصنّف لما لم يطق الغور في فقه الأمر، توهم ان معنى مدخلية مطلق الوجود، ان الوجود جزء من المُقتضي، وظن ان المُقتضي للوازم، على طريق الجعل البسيط، ليس هو الماهية الموجودة، وإنما هو الماهية المُتقرّرة، ولم يتفطّن بان الماهية الموجودة، على طريق الجعل البسيط، هي الماهية المعروضة للوجود، ولعلّه نسي ما ذكر في أوائل الكتاب، من ان الوجود ليس

امراً قائمـاً بالماهيـة، انضـماماً او انتزاعـاً، ومنشأ غلطه، انـه مع ذهابـه إلى ان الوجـود لـيس امـراً قائمـاً بالماهيـة، انضـماماً او انتزاعـاً، زعـم ان الوجـود مـن عوارض الماهية، ولم يفهم ان عارض الماهية، هو ما يقوم بالماهيـة انضـماماً او انتزاعـاً، ولم يتفطّن بان مراد من قال بمدخلية مطلق الوجود، في اقتضاء اللـوازم، هـو ان المقتضـي لهـا، هـو الماهيـة المعروضـة للوجـود، لا ان الوجـود جـزء مـن المقتضي، ولـم يدر ان مـذهب هـذا القائـل، هـو طريـق الجعـل المؤلـف، المبنـي علـى زيـادة الوجـود علـى الماهيـة، وعروضـه لهـا، فقـال في الحاشـية صـاحب المحاكمات من المتأخرين، لم يطق لنيل الغـور، فاشتبه عليه الأمـر، ولـم يفـرق بين مـا مع الماهيـة، في مرتبـة الاقتضـاء، وبـين مـا لـه مـدخل في الاقتضـاء، وظـن اتباعـاً لـبعض مُتقدّمـة المُقلّـدين، ومتـأخرة المُتفلّسـفين، ان لمطلـق الوجـود، مدخلاً في اقتضاء الماهية لوازمها، وان كانت خصوصيات انحاء الوجود ملغـاة، فمن تأسى به في ذلك، اكثر من تأخر من المُقلّدين، وإذ قد نبهنـاك، فـلا تكـن مـن الغافلين، انتهى.

وانت قد عرفت، من لم يطق الغور ممّن اطاقه، ومن اشتبه عليه الأمر ممّـن لم يشتبه عليه، وقد دريت ان مـن يقـول بزيـادة الوجـود علـى الماهيـة، وعروضـه لها، ويذهب إلى الجعل المؤلف، يقـول بـان فعليـة الماهيـة وواقعيتهـا، إنمـا هـي باتصـافها بـالوجود، وان الماهيـة لا تقتضـي شـيئاً، إلا بعـد واقعيتهـا واتصـافها بـالوجود، وهـذا معنـى مدخليـة الوجـود في الاقتضـاء، ولا غبـار عليـه، إلا لكونـه مبنيـاً على القول بالجعل المؤلف، المُسمّى على القول بزيادة الوجود.

ولعلك دريت بما دعيت، ان قوله ولم يفرق بين ما مع الماهية في مرتبة الاقتضاء، وبين ما له مدخل في الاقتضاء، ليس تحته معنى، فأنه لا يخلو اما ان يكون الوجود امراً قائماً بالماهية، كما هو مذهب أصحاب الجعل المؤلف، فتكون فعلية الماهية، باتصاف الماهية بالوجود، فيكون للوجود مدخل في الاقتضاء، ولا يكون الوجود على هذا التقدير، هو ما مع الماهية المُقتضية، من دون ان يكون له مدخل في الاقتضاء، واما ان يكون الوجود حكاية عن نفس الماهية المُتقرّرة، لا امراً قائماً بها، كما صرّح به في مواضع من كتبه، فلا يكون الوجود على هذا التقدير، هو ما مع الماهية في مرتبة الاقتضاء، فلا يكون على هذا التقدير، مع الماهية في مرتبة الاقتضاء شيء، هو الوجود، ولا يكون الوجود على هذا التقدير، شيئاً له مدخل في الاقتضاء، فعلى كل هذين التقديرين، ليس لهذه الألفاظ معنى.

**قوله: (بل الموجودة، ومفهوم المحمول، ومقتض للخلط من خارج).**

بل الموجودة الماهية الموجودة، على تقدير كون الوجود امر قائماً بها، هي الماهية المعروضة للوجود، وعلى تقدير كونه حكاية عن نفس الماهية المُتقرّرة، هي نفس الماهية المُتقرّرة، بلا امر زائد عليها أصلاً، فمع إصراره على ان الوجود ليس امراً قائماً بالماهية، انضماماً او انتزاعاً، ليس لإقحامه لفظة، بل معنى.

**قوله: (وأمّا اللّاحق الّذى هو الوجود).**

قد خبط المُصنّف في امر الوجود جداً، ولن يتيسر له فهم معناه، واكتناه

امره، مع انه افنى في الفحص عنه جل عمره، وقد اشرنا إلى ذلك في مواضع، وكشفنا عمّا وقع فيه من فظائع، ولا باس علينا ان نزيدك في امره، إفادة وتقريراً، وان كان يتضمّن إعادة وتكريراَ.

فنقول: لا يرتاب في ان الوجود المصدري، معنى بديهي فطري، يتصوره كل احد، حتى البله والصبيان، فاما ان يكون هذا المفهوم المُتصوّر الذهني، حكاية عن نفس الماهية، ونفس الذات، بلا زيادة امر عليها في الواقع، وبلا عروض معنى ما لها في نفس الأمر، ويكون المحكي عنه به، هو نفس الذات والماهية، واما ان يكون لهذا المفهوم، امر مطابق في الواقع، زائد على نفس الماهية، عارض لها في نفس الأمر، سواء كان ذلك الأمر مُنضمّاً إلى الماهية، او منتزعاً عنها، كما ان مفهوم الفوقية المُتصوّر الذهني، امر مطابق في الواقع، زائد على ماهية السماء، عارض لها في نفس الأمر، والثاني باطل؛ لان ذلك الأمر الزائد على الماهية، العارض في نفس الأمر، الذي هو على هذا التقدير، محكي عنه بالوجود المصدري، ومصداق له، اما مُتحقّق في مرتبة نفس الماهية، من حيث هي هي، التي هي المحكى عنها، بحمل نفس الذات والذاتيات، وليست مصداقاً لشيء من العوارض، بل يصدق سلب جميع العوارض عنها، سلباً بسيطاً، فعلى هذا يكون ذلك الأمر، عين الماهية، او ذاتياً من ذاتياتها، فلا يكون لها عارضاً في نفس الأمر، ولا زائداً عليها كما اوعينا، او لا يكون كذلك، بل يكون عارضاً للماهية، بعد تلك المرتبة، ولو بعدية بالذات، فالماهية في تلك المرتبة، اما ذات، او ليست شيئاً أصلاً، على الثاني: لا تكون مصداقاً لحمل

نفسها وذاتياتها عليها أيضـاً، وعلى الأول: تكون مصداقاً للكون، وهو الوجـود، فتكون مصداقـاً للوجود، قبل عروض ذلك الأمر الزائد، فلا يكون ذلك الأمر الزائد، هو المصداق المطابق للوجود، هذا خلف. وأيضـاً لو كان هذا المفهوم، مطابق في نفس الأمر، وراء نفس الماهية من حيث هي هي، أي بلا زيادة امر ما عليها، عارض للماهية في نفس الأمر، كان له ارتباط العروض بالماهية في نفس الأمر، كما لسائر العوارض النفس الأمرية، بمعروضاتها، وكان ذاك الارتباط محكيـاً عنه، بحمل الوجود على الماهية، فلا يكون مصداق حمله نفس الماهية، بلا امر ما، يقوم بها، فيبطل القول بالجعل البسيط.

وأيضـاً لو كان الوجود، عارضـاً للماهية في نفس الأمر، كان له قيام الماهية في نفس الأمر، اما انضماماً كقيام البياض بالجسم، او انتزعـاً كقيام الأعراض الإنتزاعيّة بموضوعاتها، فيكون الوجود عرضـاً، والماهية موضوعـاً له، فتكون الماهية مُتقدّمة عليه بالموجودية، تقدّم الموضوع على اعراضه، فتكون الماهية مصداقـاً للوجود، قبل عروض الوجود لها، فتكون موجودة قبل عروض الوجود لها، فيكون هذا بالحقيقة، قولاً بان الوجود ليس عارضـاً لها في نفس الأمر، وان الموجود ليس عبارة عن معروض الوجود.

وما قيل: من انه يجوز ان يكون الوجود، عارضـاً للماهية في نفس الأمر، وعرضـاً قائمـاً بالماهية المُتقرّرة، وتكون الماهية المُتقرّرة، موضوعـاً مقوّمـاً للوجود، تقويم الموضوعات، للأعراض القائمة بها في غاية السقوط؛ لان الماهية المُتقرّرة، التي فرضت موضوعـاً مقوّمـاً للوجود، اما ان تكون في المرتبة

المُتقدّمة على عروض الوجود، مصداقـًا للموجود، أي مُصحّحًا لانتزاع معنى الوجود، فيقوم بها الوجود، قبل ان يقوم بها الوجود؛ لأنها لمّا كانت في مرتبة مُتقدّمة على عروض الوجود لها، منشاءاً مُصحّحًا لان يُنتزع منها الوجود، كان الوجود في تلك المرتبة المُتقدّمة، قائمـًا بها، إذ لا معنى لقيام الوجود بالذات، إلا صحة انتزاعه منها، واللازم صريح البطلان، واما ان لا يكون في المرتبة المُتقدّمة على عروض الوجود، ومصداقا للموجود، مُصحّحًا لانتزاع معنى الوجود، فليست هي في تلك المرتبة ذاتـًا أصلاً، بل لا شيء محض، فضلاً عن ان يكون موضوعـًا مقوّمـًا لعرض ما.

وبالجملة لمّا لم يكن لماهية ما، مرتبة هي فيها ذات، لا تكون في تلك المرتبة، مصداقـًا مُصحّحًا لانتزاع معنى الموجودية، لم يمكن ان تكون الماهية موضوعـًا للوجود، وان يكون الوجود عرضـًا، فإن الموضوع على ما ذكره الشيخ، في غير موضع من الشفاء، هو ما يكون شيئـًا مُتحصّلاً، قائمـًا بالفعل، تام الشيئية، قبل ان يقوم به، بالعرض الذي هو بالقياس إليه موضوع، والماهية بالقياس إلى الوجود، ليس كذلك، إذ ليس لها مرتبة تحصّل، قبل ان يصح ان يُنتزع منها الوجود، أي قبل ان يقوم بها الوجود، إذ معنى قيام الوجود بها، هو صحة ان يُنتزع منها الوجود لا غير، فقد تحقّق ان الوجود، ليس عارضـًا للماهية في نفس الأمر، وان من ذهب إلى كونها عارضـًا لها في نفس الأمر، لا محيد له من القول، بان الوجود عرض في الماهية، وان الماهية موضوع له، ولا يلزم من كونه عرضـًا، كونه مُركّبـًا عقليـًا من جنس وفصل، وداخلاً تحت مقولة من

المقولات العرضية، إذ كلّما اندرج يكون عرضاً، تحت مقولة من المقولات العرضية، غير ضروري، كما نص عليه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء. ونحن قد حقّقنا ذلك في كتابنا الموسوم بالجنس العالي.

ومن زعم ان الوجود، قائم بالماهية في نفس الأمر، وان قيامه بالماهية ضروري، ثمّ نفى كونه عرضت فيها، فقد ارتكب شططا، فانه على هذا التقدير، يكون حالاً ناعتاً في نفس الأمر للماهية، فيكون حاله بالقياس إليها، حال سائر الأعراض الانتزاعية، بالقياس إلى موضوعاتها، مع ان القول بقيام الوجود بالماهية، ممّا لا سبيل إليه، فضلاً عن ان يكون ضرورياً؛ لان قيام الوجود بالماهية، اما ان يكون انضمامياً، وهو ظاهر البطلان، واما ان يكون انتزاعياً، فيكون الوجود موجوداً بوجود الماهية، فيكون الوجود عارضاً لنفسه، من دون تغاير أصلاً.

وهذا القائل يستشنع ذلك، وما قال الحكيم المُحقّق في التجريد، من ان قيام الوجود بالماهية، من حيث هي هي، ليس تحته معنى؛ لأنه ان اريد بالماهية من حيث هي هي، نفس الماهية بلا امر زائد عليها، فهي في المرتبة المُتقدّمة على قيام الوجود بها، اما ذات او لا، على الثاني هي ليست ذاتاً، فضلاً عن ان يقوم بها الوجود، وعلى الأول تكون الماهية قبل قيام الوجود بها، مصداقاً للوجود، ومُصحّحاً لانتزاعه، فيلزم قيام الوجود بها، قبل قيام الوجود بها، لا معنى قيام الوجود بها، إلا لكونها مصداقاً له، مُصحّحاً لانتزاعه.

وان اريد بالماهية من حيث هي هي، الماهية المعروضة لتلك الحيثية في

الـذهن، حتـى يكـون معنـى كلامـه، ان الوجـود قـائم بالماهيـة المعروضـة، لتلـك الحيثية في الذهن، بان تكون تلك الحيثية قيداً لمعروض الوجود، او شرطـًا لقيـام الوجود بها، او يكـون ظـرف قيـام الوجـود بالماهيـة، اللحـاظ الـذهني، الـذي هـو ظرف عروض تلك الحيثيـة لهـا، فهـذا هـذر لـيس لـه محصّـل؛ لان قيـام الوجـود بالماهيـة، واتصـافها بـالوجود، علـى تقـدير كـون الوجـود عارضـًا لهـا في نفـس الأمر، هو موجوديتها في نفس الأمـر، ولا ريـب في ان موجوديـة الماهيـة في نفـس الأمـر، ليسـت عبـارة عـن كونهـا معروضـة لحيثيـة ذهنيـة في لحـاظ الـذهن، ولا مشـروطة بحيثيـة ذهنيـة، ولا منوطـة بلحـاظ الـذهن، إذ موجوديـة الماهيـات الواقعية، ليست مرهونة بلحاظ ولاحظ، وذهـن وذاهـن، وموجوديـة الماهيـات، على تقدير كون الوجود زائداً عليها، عارضـًا لهـا، هـي اتصـافها بـالوجود، وقيـام الوجود بها، لا كما زعـم الفاضـل ميـرزا جـان، مـن ان اتصـاف الماهيـة بـالوجود، ليس هو موجوديتها، وكأنه توهم ان اتصـاف الماهيـة بـالوجود، عبـارة عـن جعـل الذهن الوجود، وصفـًا للماهية في مرتبة الحكاية الذهنيـة، ولـم يـدر، انـه لا كـلام في مرتبــة [حكايــة] الــذهن، بــل في اتصــاف الماهيــة بــالوجود في نفــس الأمــر، وعروض الوجود لها في نفس الأمر، وليست موجودية الماهية، على تقـدير كـون الوجـود، عارضـًا لهـا في نفـس الأمـر، إلا اتصـاف الماهيـة بـالوجود، وعـروض الوجود لها في نفس الأمر، واما معنى الوجود، الذي يصف الذهن بـه، الماهيـة في مرتبة الحكاية الذهنية، فهو قائم بالذهن لا بالماهية.

وبالجملـة لا معنـى لكـون الوجـود المصـدري، عارضـًا للماهيـة في نفـس

الأمر، ولاحقاً لها، قائماً بها في الواقع، إذ لا يعقل تعري الماهية، في مرتبة من مراتبها في نفس الأمر، عن كونها مصداقاً للوجود، ومُصحّحاً لانتزاعه، ولا بد في العروض في نفس الأمر، ان تكون لذات المعروض، مرتبة واقعية، لا تكون هي فيها مصداقاً لحمل العارض، واما مجرد صحة انتزاع معنى الوجود عن الماهية، فلا يستلزم صحة عد الوجود من عوارض الماهية، في نفس الأمر، كما زعمه المُحقّق الدواني، في حواشيه على شرح التجريد، بل لا بد في عد المُنتزِع، من عوارض المُنتزَع منه في نفس الأمر، ان لا يكون المُنتزع الذهني، حكاية عن نفس ذات المُنتزع منه، وإلا كانت الإنسانية مثلاً، من عوارض الإنسان في نفس الأمر، وهذا ممّا لا تجرأ على ارتكابه إنسان.

وبالجملة الوجود عبارة عن حكاية نفس الذات، وليس معنى قائماً بالذات، انضماماً او انتزاعاً، حتى يكون عارضاً للذات في نفس الأمر، ومصداق الذات موجودة، هو نفس الذات، بلا امر زائد عليها، فالمحكي عنه الواقعي، هو نفس الذات، بلا زيادة امر ما عليها، ووجودها وكونها وموجوديتها، حكاية ذهنية عنها، وهذه الحكاية قائمة بالذهن، وليست قائمة بالذات، ولا عارضة لها أصلاً.

إذا دريت هذا، فلنسبته على ما عرض المُصنّف، من الخبط والهذيان في امر الوجود، فنقول: انه افتتح هذا الكتاب، بان الوجود ليس معنى ما، ينضم إلى الماهية، او يُنتزع منها، وانه ليس في طرف الوجود، إلا نفس الماهية والعقل بضرب من التحليل، يُنتزع منها معنى الموجودية، ويصفها به، ويحمله عليها،

على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم، هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف، لا امر زائد يقوم بها، فيُصحّح الحمل، فليبين انه إذا لم يكن الوجود معنى منضماً إلى الماهية، ولا منتزعاً منها، فكيف عد عارضاً للماهية، ولاحقاً لها في نفس الأمر، وإذا لم يكن قائماً بالماهية انضماماً او انتزاعاً، فأي شيء عارضاً للماهية، وإذا لم يكن امراً زائداً قائماً بالماهية، فماذا عد من عوارضها ولواحقها، وإذا كان الوجود معنى ينتزعه العقل من نفس الماهية، ويصفها به، ويحمله عليها، كان الوجود حكاية ذهنية، عن نفس الماهية، قائمة بالذهن، لا بالماهية، فكيف عد من عوارض الماهية ولواحقها.

وقال أيضاً: الوجود يباين سائر الأعراض، بان كل عرض فإن وجوده في نفسه، هو بعينه وجوده في موضوعه، واما العرض الذي هو الوجود، فحقيقته هو نفسه، كذا في الأعيان او الذهن، لا معنى به، كذا في الأعيان او في الذهن، فوجوده بعينه هو وجود موضوعه.

وهذا الكلام هذر مُتهافت، فإن الوجود: اما ان يكون عرضاً فيما يوصف به، او لا، على الثاني لا يكون لهذا القول معنى، ويكون قوله واما العرض الذي هو الوجود مهملاً، ويكون بيان مباينة الوجود سائر الأعراض، المُشعر بكون الوجود من جملة الأعراض، هذياناً، وعلى الأول يكون الوجود، قائماً بالماهية، وتكون الماهية محلاّ لها، وموضوعاً، ويكون وجوداً لوجود، على هذا التقدير، عبارة عن حلوله في الماهية، وقيامه بها، لا عن نفس وجود الماهية، كيف وان لم يكن للوجود حلول في الماهية، وقيام بها، لم يكن الوجود عرضاً فيها، هذا خلف.

وأيضـاً لو كان الوجـود عرضـاً في الماهيـة، بطـل قولـه في مفـتح الكتـاب، ان الوجود ليس منضمـاً إلى الماهيـة، ولا منتزعـاً منهـا، وانـه لـيس امـراً زائـداً يقـوم بالماهيـة، ضـرورة ان العـرض، امـا منضـم إلـى موضـوعه كالسـواد والبيـاض، او مُنتزع عنه كالفوقية، وسائر الأعراض الإضافية، وان العرض لا محالة، امـر زائـد على الماهية، التي هي موضوعها وقائم بها، وأيضـاً لو كان الوجود عرضـاً، فامـا ان يكـون لـه حلـول في الماهيـة، او لا، علـى الثـاني لا يكـون الوجـود حـالّاً في الماهية، ولا الماهيـة محـلاً لـه، فـلا يكـون الوجـود عرضـاً، هـذا خلـف، وعلـى الأول يبطـل الفـرق الـذي ذكـره، بـين الوجـود وسـائر الأعـراض، إذ علـى تقـدير حلول الوجود في الماهية، يكون للوجود وجود ناعتي في الماهية، إذ الحلـول هـو الوجود الناعتي.

وأيضـاً على تقدير كـون الوجـود، عرضـاً عارضـاً للماهيـة، يبطـل مـا ذهـب إليه، من ان مفاد الهلية البسيطة، ليس هو ثبوت شيء لشيء، إذ علـى تقـدير كونـه عرضـاً عارضـاً للماهيـة في نفـس الأمـر، يكـون للوجـود ثبـوت للماهيـة في نفـس الأمر، ويكون ثبوته لها في نفس الأمر، مفاد الهلية البسيطة، ومحكيـاً عنه لها.

ثمّ انه قال بعيد ذلك القول، ان الفحص والبرهان، اوجبا ان بعـض الكـون في الأعيان، هو لشيء ما، وبعضه لا يقـترن لشـيء؛ لان الكـون في الأعيـان، الـذي لا سبب له، لو كان مُتعلّقـاً بشيء، لكـان ذلـك الشـيء سـببـاً مـا لـذلك الكـون، وقـد فرض انه لا سبب له، إلى اخر ما قال، ومحصوله ان الكون الواجبي، غير مقـترن بشيء، وإلا كان ذلك الشيء سبباً له، فلا يكون ذلك الكون واجبـاً هذا خلف.

والكون في المُمكنات مقترن بشيء، هو الماهية المُمكنة، فالمُمكن يكون في الأعيان او في الذهن، بوجود يُنتزع منه، والواجب يكون في الأعيان بنفس ذاته، ولا يحتاج في ان يكون في الأعيان، إلى كون في الأعيان، يقترن به او يُنتزع منه.

وهذا الكلام مُتخبّط جداً، فانه صريح في ان الكون المُمكني، مقترن بماهية، وان الماهية المُمكنة، تحتاج في ان تكون إلى كون، يقترن به او يُنتزع منه، وان الكون الواجبي غير مقترن بشيء، وان الواجب يكون بنفسه في الأعيان، ولا يحتاج في ان يكون في الأعيان، إلى كون يقترن به او يُنتزع منه، وهذا هذيان مُتشوّش، فانه ان أراد بالكون الموجودية المصدرية، كما نص عليه، واصر عليه في غير موضع، من انه لا معنى للوجود والكون، سوى الموجودية المصدرية، فيكون معنى كلامه، ان الموجودية المصدرية الواجبية، غير مقترنة بشيء، بل هي قائمة بنفسها، وموجودة بذاتها، غير مُحتاجة في ان تكون في الأعيان، إلى كون في الأعيان يقترن بها، فانها لو كانت مقترنة بشيء، لكان ذلك الشيء سبباً ما لها، مع انها واجبة، لا سبب لها أصلاً، والموجودية المصدرية المُمكنة، مقترنة بشيء، يحتاج في ان يكون في الأعيان، او في الذهن، إلى كون يقترن به او يُنتزع منه، وهذا ظاهر البطلان؛ لان الموجودية المصدرية، يستحيل ان تكون قائمة بنفسها، ولا يعقل كونها في الأعيان، موجودة بذاتها، وقد اعترف به المُصنّف فيما بعد.

وقد اسلفنا نقل كلامه فيما سبق، ثمّ ما معنى كون الموجودية المصدرية المُمكنة، مُقترنة بشيء، يحتاج في ان يكون في الأعيان، إلى كون يقترن به او

يُنتزع منه، فإن كان معنى اقترانها بشيء، عروضها له، وقيامها به في نفس الأمر، انضماماً او انتزاعاً، على نحو قيام الصفات الانضمامية او الإنتزاعيّة بموصوفاتها، فقد عرفت انه باطل.

والمُصنّف أيضاً يعترف ببطلانه، ويقول بعيد هذا الكلام، وبالجملة الوجود المطلق، معنى مصدري، لا يوجد من مبدأ للمحمول قائم بالموضوع، انضماماً او انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع المجعولة، وان كان معنى اقترانها بشيء، مجرد انها حكاية ذهنية، عن نفس ذات شيء، فهذا المعنى مُتحقّق في الموجودية المصدرية الواجبية، التي هي حكاية ذهنية، عن نفس الذات الحقّه المُقدّسة.

والعجب الذي ليس منه بعجب، انه يقول في الذنابة، ان المقصود بالوجود، هو صيرورة الماهية وموجود فيها، المأخوذة من نفس الذات المُتقرّرة، لا معنى يلحق الماهية، فيشتق منه الموجود، كما يكون في السواد والأسود، كما ان الإنسانية مفهوم مأخوذ من نفسه ذات الإنسان، لا امر يقترن بالإنسان، فلعلّه نسي ما قال قبيل هذا بأسطر، ان الوجود الممكني، امر مقترن بشيء، وانت تعلم ان قوله في مفتح الكتاب، وقوله وبالجملة الوجود المطلق، معنى مصدري إلى اخره، وقوله الذنابة لا معنى يلحق الماهية نصوص صريحة، على ان الوجود ليس لاحقاً للماهية، وعارضاً لها في الواقع، فليكن منك على ذكر.

وان أراد بالكون معنى اخر، غير الموجودية المصدرية، يكون عين الحقيقة الواجبة، وقائماً بذاته، غير مُحتاج في كونه في الأعيان، إلى وجود زائد يقترن به،

ويكون في المُمكنات امر زائد على ماهياتها، يحتاج الماهيات المُمكنة، في ان يكون في الأعيان او في الذهن، إلى ان يقترن ذلك المعنى بها، كما هو المشهور من مذهب المشائية، فهو ليس بقائل بذلك، بل هو شديد النكير عليه، كما عرفت من كلماته فيما سبق، وستعرف فيما بعد.

وبالجملة فلا يسعه ان يعد الوجود من لواحق الماهية، لِما عرفت من اقاويله في هذا الكتاب، مع كونها مُتهافتة مُتساقطة، وقال في أوائل القبس الثاني من القبسات، ان وجود الشيء في أي ظرف ووعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء، في ذلك الظرف، لا لحوق امر ما به وانضمامه إليه، وإلا رجع الهل البسيط، إلى الهل المُركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه، هو ثبوت الشيء للشيء، ومن يحسب وجود الماهية، وصفاً من الاوصاف العينية، او امراً ما من الأمور الذهنية، وراء مفهوم الموجودية المصدرية، فليس من اهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركائنا السالفون في الصناعة، ولو كان الأمر على ما حسبه، لكان الوجود نفسه، ماهية ما من الماهيات، ويكون لا محالة وجوده زائداً على ماهيته، كما سائر الماهيات المُمكنة، ويكون وجوده أيضاً ثبوته المصدري، كما وجود سائر الأشياء، فإذن الوجود في الأعيان، هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان، لا ما بالإتصاف به، تصير الشيء في الأعيان، وكذلك الوجود في الذهن، هو نفس وقوعه في الذهن، ووجود كل عرض هو وجوده في موضوعه، ووجود الوجود، هو وجود موضوعه، والشيء المعلول نفس ذاته وماهيته، مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً،

والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل.

فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل، يقال لها مرتبة التقرّر والفعلية، وللمطلب الذي بإزائها، الهل البسيط الحقيقي، اعني بل الشيء ومرتبة الموجودية المصدرية المُنتزعة منها، يقال لها مرتبة الوجود، وللمطلب الذي بازائها الهل البسيط المشهور، اعني بل الشيء موجود على الاطلاق، وصيور هذين المطلبين، بأجرة واحد، بحسب المحكي عنه، ومفاد السالب في الهليات، اما في الحقيقي فسلب الذات في نفسها، واما في المشهوري فسلب الوجود على الاطلاق، وصيّورهما أيضاً بأجرة واحد، بحسب المحكي عنه، فاما اثبات مفهوم ما للذات، أي مفهوم كان من جوهريات الماهية، او من عرضياتها، فمن خبر الهل المُركّب، اعني هل الشيء شيء، والمحكي عنه ثبوت شيء لشيء، وفي السالبة سلب شيء عن شيء، فإذن الوجود هو شرح نفس الذات المُتقرّرة، والعدم وهو سلب الوجود، وشرح بطلان الذات الموهومة، وليسيتها ومفهومه، ليس هناك شيء، لا ان هناك امراً مفهومه الليس، انتهى بألفاظه.

وهذا الكلام مع طوله، وعدم اجداءه بطائل، نص على ان الوجود، ليس امراً لاحقاً للماهية في نفس الأمر، وانه حكاية عن نفس الماهية، وشرح لنفس الذات والتقرّر والفعلية، ليس امراً زائداً على نفس الماهية، ونفس الذات أصلاً كما عرفت، وانه لا اتصاف للماهية بالوجود في الواقع، فعد الوجود من لواحق الماهية، هذر باطل باعترافه، واما ما يشتمل عليه هذا الكلام من وجوه السخافة، فسيأتي ان شاء الله العزيز، في مبحث مطلب الهل.

وقال في موضوع اخر، الوجود حكاية التقرّر، ومطابقة المحكي به عنه، هو نفس مرتبة التقرّر، وهكذا قال في غير موضع، فلِما تقرّر وتحقّق عنده، ان الوجود حكاية التقرّر، والتقرّر هو نفس الماهية، لا امر زائد عليها أصلاً، كيف ولو كان التقرّر، امراً زائداً على الماهية في نفس الأمر، كان اما امراً منضماً إلى الماهية، او امراً انتزاعياً عنها، وعلى التقديرين، يكون متأخراً عن نفس الماهية المُتقرّرة، التي هي المطابق المحكي عنه بالوجود، والكلام في التقرّر، الذي هو المطابق المحكي عنه بالوجود.

وبالجملة فلا سبيل له إلى القول، بان التقرّر والفعلية، امر زائد على نفس الماهية، فلا يمكنه ان يعد الوجود من لواحق الماهية، ولمّا كان الوجود عبارة عن حكاية نفس الماهية، ومرتبة الحكاية، إنما هي في الذهن، فمفهوم الوجود الذي هو نفس حكاية ذهنية، ليس قائماً إلا بالذهن، لا بنفس الماهية، فلا يكون عارضاً لنفس الماهية في نفس الأمر، ويكون الحكم بكونه لاحقاً للماهية، كاذباً غير مطابق للواقع باعترافه.

وهذا الذي ذكرنا، من ان الوجود حكاية ذهنية قائمة بالذهن، لا بالماهية، حتى يكون من عوارض الماهية، هو مراد الصدر المعاصر للمُحقّق الدواني، حيث قال ما حاصله: ان الوجود لا وجود له ذهناً وخارجاً، اما خارجاً فللبراهين المذكورة في الكتب، واما ذهناً فلان زيداً مثلاً ليس موجوداً، بما في ذهننا من وجوده، كما انه ليس مُتحرّكاً، بما في ذهننا من الحركة، فمراده ان الوجود عبارة عن نفس الحكاية الذهنية، القائمة بالذهن، وليست تلك الحكاية

الذهنية، قائمة بما يحكى عنه بالموجودية، وإنما هي قائمة بالذهن، وليس بإزائها امر قائم بالماهية في الواقع، تكون تلك الحكاية الذهنية صورة له، حتى يصح ان يقال: ان زيداً مثلاً، موجود بقيام الوجودية، كما يصح ان يقال، انه مُتحرّك بقيام الحركة به، واما معنى الوجود القائم بالذهن، فليس وجود الشيء؛ لان الشيء لا يكون موجوداً، بما في ذهننا من معنى الوجود، كما انه لا يكون مُتحرّكًا، بما في ذهننا من معنى الحركة. نعم، بإزاء ما في ذهننا من معنى الحركة، حقيقة موجودة في الخارج، قائمة بالموصوف بالحركة، وهو مُتحرّك بقيامها به، وليس بإزاء ما في ذهننا من معنى الوجود، امر في خارج، قائم بالموجود، يكون هو موجوداً بقيام ذلك الأمر به، بل معنى الوجود، حكاية عن نفس ذات ما هو موجود، لا عن معنى قائم بها، فما أورد عليه المُحقّق الدواني، من ان الوجود وان كان انتزاعيًا، لكنه ليس اختراعيًا، فله تحقّق في نفس الأمر، كسائر الإنتزاعيات الواقعية، كالإضافات وغيرها، وإنكار وجوده في الذهن مكابرة، والتمسك بان زيداً مثلاً، ليس موجوداً بما في ذهننا من الوجود، يقتضي ان لا تكون الأعراض الموجودة في الخارج، موجودة في الذهن أيضًا، فإن الثوب الأسود، لا يكون اسود بما في ذهننا من السواد، على اننا لا نسلّم انه ليس موجوداً بالوجود الحاصل في ذهننا، فإن الموجود في الذهن، هو حقيقة الوجود، كما هو مذهب المُحقّقين. انتهى كلامه مُلخّصًا ساقط.

لأنه ان اريد بكون الوجود انتزاعيًا، انه حكاية عن نفس الماهية، فهو مُنتزع عن المحكي عنه، كسائر الحكايات المُنتزعة عما هي حكايات عنه، فمُسلّم،

لكـن لا يلـزم مـن هـذا، ان يكـون الوجـود امـراً قائمـاً بالماهيـة في نفـس الأمـر، انضمامًا او انتزاعـًا، كالإضـافات وغيرهـا مـن الصـفات الانتزاعيـة، فإنهـا زائـدة على موصوفاتها، قائمة بها في نفس الأمر، قيامـًا انتزاعيـًا، ولا كـذلك الوجـود، وان اريد بكونه انتزاعيًا، انه من الصفات الانتزاعيـة، القائمـة بالمهمات في نفس الأمر، فهذا باطـل، قـد قامـت البراهين على بطلانـه، وانكـار وجـوده في الـذهن، بمعنـى انكـار كونـه حكايـة ذهنيـة، عـن نفـس الماهيـة، مُكـابرة، وامـا انكـار كـون الوجود، امراً زائداً على نفس الماهية، قائمـًا بهـا، كونـه حاصـلاً في الـذهن، علـى نحو حصول الأشياء، التي لها تحقّق واقعي، مع عزل النظر عنه، خصوص مرتبة الحكاية الذهنية، فليس مُكابرة، بل هو الحق المتبـع الثابـت بـالبراهين، القـائمين باليقين.

ولمّا لم يكن للوجود قيام بالماهيـة أصـلاً في نفـس الأمـر، لا قيـام انضـمامي ولا قيام انتزاعـي، ولـم يكـن لـه قيـام إلا بالـذهن، في مرتبـة الحكايـة الذهنيـة، لـم يصـح ان يقـال: ان زيـداً مـثلاً، موجـود بقيـام الوجوديـة، إذ لا قيـام للوجـود بالموجودية أصلاً في نفس الأمر، لا انضمامـًا ولا انتزاعـًا، وإنما لـه قيـام بالـذهن في مرتبة الحكاية الذهنية، ولا معنى لكـون زيـد موجـوداً، بوجـود قـائم بالـذهن، غير قائم بزيد أصلاً، واما الأعراض الموجودة في الخارج، بأنفسها او بمناشئها، فلها قيام بموصوفاتها في نفس الأمر، اما انضمامـًا او انتزاعـًا، مع قطـع النظـر عـن خصوص وجودها في الذهن، في مرتبة الحكاية الذهنية، فاتصاف موصوفاتها بها، إنمـا هـو لقيامهـا في نفـس الأمـر بموصـوفاتها، لا بحصـولها في الـذهن في مرتبـة

الحكاية، فلمّا لم يكن زيد، موجوداً بما في ذهننا من الوجود، لم يكن موجوداً بقيام الوجود به أصلاً، إذ لا قيام للوجود إلا بالذهن، في مرتبة الحكاية الذهنية، والثوب الأسود وان لم يكن اسود، بما في ذهننا من السواد، لكنه اسود بقيام السوادية في الواقع، فلا يلزم من نفي كونه اسود، بما في ذهننا من السواد، نفي كونه اسود بقيام السواد، كما يلزم من نفي كون زيد موجوداً، بما في ذهننا من الوجود، نفي كونه موجوداً بقيام الوجود أصلاً.

وما قال في العلاوة ساقط، وإنما كان يستقيم، ان لو كان الوجود حقيقة قائمة بالموجودية في الواقع، اما قياماً انضمامياً او قياماً انتزاعياً، وكان المعنى الحاصل في الذهن، صورة ظلّية لتلك الحقيقة، وليس الأمر كذلك، فإن الوجود ليس إلا حكاية ذهنية عن نفس الماهية، وليس حقيقة قائمة بالماهية أصلاً، لا انضمامياً ولا انتزاعياً.

فالحق هاهنا ما قاله الصدر، لكنه يجازف مجازفة مُطلقة، فيجعل جملة الأوصاف الإنتزاعيّة الواقعية، مشاركة للوجود في نفس الانصاف بها، ونفي قيامها بموضوعاتها، ويقول مقالات مُهملة، ليس تحتها معنى، فضلاً عن ان يكون جدوى، ويرتكب اباطيل الأقاويل، والله الهادي إلى سواء السبيل، والكلام وان افضى إلى التطويل، لكنه لا يخلو عن التحصيل، مع ما قصد به من التنبيه، على تهافت اقوال المُصنّف، في امر الوجود بالتفصيل.

**قوله: (فمصداق الحمل فيه، نفس ماهيّة الموضوع المُتقرّرة، من غير اعتبار أمر مّا، معها أصلاً، كما يكون فى سائر العوارض، من لوازم الماهيّة، واللّواحق**

**المفارقة، لكن لا بما هي هي بنفسها، كما هو في الذّاتيّات، لكون الوجود غير داخل في قوامها، بل من حيث إنّها صادرة، بنفس تقرّرها عن الجاعل، فالمناط بالذّات هاهنا حقيقة، هو حيثيّة الصّدور بالجعل البسيط).**

حاصل كلامه، الفرق بين مصداق حمل الوجود على الماهية، وبين مصداق حمل ذاتياتها عليها، ان مصداق حمل الوجود، هي الماهية المُتقرّرة، من حيث انها مُستندة إلى الجاعل، حيثية تعليلية، ومصداق حمل ذاتياتها هي نفسها، وهذا هو مناط عدّ الوجود، من لواحق الماهية في زعمه، ولا يخفى على المتأمل، ان كلامه في هذا المقام، ليس تحته معنى، فضلاً عن ان يكون له جدوى.

**اما أولاً:** فلان قوله فمصداق الحمل فيه، نفس ماهية الموضوع المُتقرّرة، من غير اعتبار امر ما معها أصلاً، كما يكون في سائر العوارض من لوازم الماهية، واللواحق المفارقة، صريح في ان الوجود، ليس عارضاً للماهية في نفس الأمر، في الواقع ونفس الأمر، إلا نفس الماهية، من دون ان يكون معها امر ما، يُسمّى بالوجود، فلمّا لم يكن مع الماهية في نفس الأمر، امراً زائداً، فأي امر لاحق للماهية، واي شيء عارض لها، واما الحكاية الذهنية، فليست قائمة بالماهية أصلاً، لا انضماماً ولا انتزاعاً، فلا معنى لعدّها من لواحق الماهية وعوارضها.

**واما ثانياً:** فلأنه لمّا اعترف، بان مصداق حمل الوجود، نفس ماهية الموضوع المُتقرّرة، بلا اعتبار امر ما معها، كان اعترافاً منه، بصدق حمل الوجود على نفس الماهية، من حيث هي هي، فلا يكون الوجود مسلوباً عنها،

في مرتبة نفسها بما هي هي، فلا يكون الوجود عارضـاً لها، ضرورة صحة سلب جميع عوارض الماهية عنها، في مرتبة نفسها بما هي هي، وعدم صحة سلب الوجود عنها، في مرتبة نفسها بما هي هي؛ لأنها في تلك المرتبة، اما ذات فهي في تلك المرتبة مصداق للموجودية، كما انها مصداق لنفسها ولذاتياتها، ولا يمكن على هذا التقدير، ان لا يكون مصداقاً للموجودية في تلك المرتبة، ويكون مصداقاً لها، في مرتبة متأخرة عن تلك المرتبة، إذ في المرتبة المتأخرة، اما ان يزيد على نفس الماهية امر ما، أو لا يزيد عليها امر ما، فإن قال: انه أزاد عليها في المرتبة المتأخرة، التي صارت الماهية فيها، مصداقاً للموجودية امر ما، بطل قوله، اما اللاحق الذي هو الوجود، فمصداق الحمل فيه نفس ماهية الموضوع المُتقرّرة، من غير اعتبار امر ما معها أصلاً.

وان قال انه لا يزيد في المرتبة المتأخرة، التي صارت الماهية فيها مصداقاً للموجودية امر ما، كان الحكم بكونها مصداقاً للموجودية، في المرتبة المتأخرة، وعدم كونها مصداقاً لها في المرتبة المُتقدّمة، تحكّماً محضاً، وترجيحاً من غير مرجّح أصلاً، او ليست ذاتاً أصلاً، فلا يكون في تلك المرتبة، مصداقاً لنفسها ولذاتياتها أيضاً، فبطل قوله كما هو في الذاتيات.

**واما ثالثاً:** فلان فرق بين مصداق حمل الوجود، وبين مصداق حمل الذاتيات، بان الوجود غير داخل في قوام الماهية، بخلاف الذاتيات، لا يجديه شيئاً، فإن الوجود وان لم يكن جزءاً من الماهية، وداخلاً في قوامها، لكنه بحسب المصداق، عين الماهية، فيكون مصداقه عين مصداق الماهية،

وذاتياتها، كما ان معنى الإنسانية، وان لم يكن جزءاً من ماهية الإنسان، وداخلاً في قوامها، لكنه يجب المصداق، عين ماهية الإنسان، فيكون مصداقها عين مصداق ذاتيات الإنسان، فكان عليه ان يبين، ان مصداق الوجود، امر زائد على نفس الماهية، لو امكن له ذلك.

**واما رابعاً:** فلان قوله، لكن لا بما هي هي في نفسها، إلى قوله بل من حيث انها صادرة بنفس تقرّرها عن الجاعل، فالمناط بالذات هنا حقيقة، هو حيثية الصدور بالجعل البسيط، الفاظ ليس تحتها معنى؛ لان حيثية الصدور بالجعل البسيط، وحيثيته انها صادرة، بنفس تقرّرها عن الجاعل، التي حسبها المناط بالذات، اما ان تكون حيثيته تقييدية، ومصداق حمل الوجود، فهذا باطل باعترافه، وبان كل حيثية تقييدية، انها حيثيته، كانت متأخرة عن مصداق الوجود بالضرورة باعترافه، يكون الوجود اول العوارض، واما ان تكون حيثيته تعليلية، خارجة عن مصداق حمل الوجود، فلم يكن مصداق حمل الوجود، إلا نفس الماهية بما هي هي، التي هي مصداق حمل نفسها وذاتياتها، ولا يكون الوجود مسلوباً عنها بما هي هي، فلا يكون الوجود من عوارضها، ضرورة ان كل عارض مسلوب عن ماهية المعروض بما هي هي، وأيضاً ان أراد تكون هذه الحيثية، تعليلية لمصداق حمل الوجود، ان كون الماهية صادرة بنفس تقرّرها عن الجاعل، علّة في الواقع، لصدق حمل الوجود على الماهية، فهذا باطل؛ لان علّة صدق حمل الوجود على الماهية في الواقع، ذات الجاعل، لا حيثية صدور الماهية عن الجاعل، فإن اعتبار هذه الحيثية، متأخرة عن الماهية، التي هي

مصداق حمل الوجود، وان أراد به كون الماهية صادرة بنفس تقرّرها عن الجاعل، علّة لصدق حمل الوجود عليها، في لحاظ الحاكي، فهذا أيضـًا ليس ضروريـًا، فكثيراً ما يذعن بصدق حمل الوجود على الماهيات، من دون لحاظ هذه الحيثية.

وربما يُذعن بصدق حمل ذاتيات الماهية، او عينها، بلحاظ حيثيات زائدة عليها، فهذا لا يصلح فارقـًا بين مصداق حمل الذاتيات، وبين مصداق حمل الوجود، على ان الكلام في مصداق الحمل، بمعنى مطابقة المحكي عنه، لا في مصداق الحمل، بمعنى علّة صدقه، وان أراد به ان مصداق حمل الوجود مجعول، ومصداق حمل الذاتيات غير مجعول، فهذا باطل؛ لان مصداق حمل الذاتيات، هي نفس الماهية، وهي مجعولة قطعـًا، وقد تبين منا في فواتح الحاشية، إبطال ما توهم بأبسط وجه، فلا حاجة إلى الإعادة.

**قوله: (فإذن، ما أسهل أن يظهر لك، أنّ الماهيّة ما لم تصدر عن الجاعل، لم يحمل عليها شيء أصلاً. فإذا صدرت، صدق أنّها هي، أو ما هو من ذاتيّاتها، ولكن لا من حيث هي صدرت، بل إنّما حين ما صدرت).**

بل ما اسهل لك إذ ايقنت، ان الوجود حكاية مصداقها، نفس الماهية بلا امر زائد أصلاً، وان مصداق حمل الماهية وذاتياتها عليها، هو مصداق حمل الوجود، بلا فرق، وان نفس الماهية التي هي نفسها، من دون اعتبار امر ما معها، مصداق لحمل نفسها وذاتياتها، وحمل الوجود عليها مجعول، وان جعل الحكاية، عبارة عن جعل مصداقها المحكي عنه، ان يظهر لك، انه كما ان

الماهيـة موجـودة مـن حيـث هـي، صـدرت بمعنـى، ان مصـداق هـذا الحمـل مجعول، كذلك هي نفسها وذاتياتها، من حيث هـي صـدرت، بمعنى ان مصـداق هذا الحمل مجعول، كذلك هي نفسها وذاتياتها، من حيث هـي صـدرت، بمعنى ان مصداق حمل نفسها وذاتياتهاعليها، مجعول.

فإن أراد بقوله فالمناط بالذات هنا، حقيقة حيثيـة الصـدور بالجعـل البسـيط، ان مناط صـدق حمـل الوجـود على الماهيـة في الواقـع، حيثيـة الصـدور بالجعـل البسيط، أي مفهوم هـذه الحيثيـة، الحاصـل في ذهـن الحـاكي بعـد الإنتـزاع، فهـذا صريح البطلان.

وان أراد به، ان مناط صدق حمـل الوجـود على الماهيـة في الواقـع، جاعلهـا جعلاً بسيطـًا، فهذا حق، لكن مناط صدق حمل، نفس الماهية وذاتياتها عليهـا في الواقع أيضـًا، جاعلها جعلاً بسيطـًا.

وان أراد به، ان مناط صدق حمل الوجود علـى الماهيـة، في لحـاظ الحـاكي، لحاظ هذه الحيثية، أي لحاظ الحاكي، ان الماهية صدرت عـن جاعلهـا بالجعـل البسيط، ففيه:

**أولاً:** ان الكـلام في المصـداق، بمعنـى المحكـي عنـه الـواقعي، لا في علّـة تصديق الحاكي، وصدق الحمل في لحاظه.

**وثانيـًا:** ان كـون المنـاط بالـذات في لحـاظ الحـاكي، لحـاظ هـذه الحيثيـة، ممّنوع، كيـف وربمـا يصـدق بحمـل الوجـود علـى الماهيـة، بمشـاهدة الأثـار، او بالضرورة، من دون لحـاظ صـدورها عـن الجاعـل، فضـلاً عـن لحـاظ صـدورها

بالجعل البسيط، كيف ونفاه الصانع عز مجده، والمشائية القائلون بالجعل المُركّب، لم يزالوا يصدقون بحمل الوجود على الماهيات، من دون لحاظ صدورها بالجعل البسيط، والمُصنّف أيضاً، لعلّه كان يصدق بحمل الوجود على الماهيات، ولم يتيسر له فهم معنى الجعل البسيط طول عمره، الذي اضاعه في التلفظ بالجعل البسيط، كما عرفت مراراً.

**وثالثاً:** ان هذا لا يصلح فارقاً، بين مصداق حمل الوجود على الماهية، وبين مصداق حملها، او حمل ذاتياتها عليها، فربما يكون حملها وحمل ذاتياتها عليها، نظر ما يحتاج الحاكي في التصديق به، إلى لحاظ حيثية، وقد سبق منا بسط هذا وتفصيله، فتذكر.

**قوله: (على مجرّد المقارنة، لا التّوقّف، وأنّها موجودة، باعتبار ما تلحظ، من حيث هي صدرت، أى بلحاظة تلك الحيثيّة، لا بلحاظتها، من حيث هي بنفسها).**

ظاهر هذا الكلام، ان صدق حمل الماهية وذاتيتها على نفسها، ليس متوقفاً على صدورها عن الجاعل، وإنما هو مقارن لصدورها عنه، وصدق حمل الوجود عليها، متوقف على اعتبار لحاظ صدورها عن الجاعل، وهذا ظاهر الفساد؛ لان صدق حمل الوجود على الماهيات الواقعية، غير متوقف على اعتبار لحاظ الذهن، صدورها عن الجاعل، حتى ان لم يعتبر لحاظ الذهن، صدورها عن الجاعل، كأن كونها موجودة كاذباً، فلعلّه أراد ان صدق حمل الماهية، وذاتياتها على نفسها، ليس متوقفاً على صدورها عن الجاعل، وصدق

حمل الوجود عليها، متوقف عليه، فقوله باعتبار ما تلحظ، وقوله أي بلحاظ تلك الحيثية، من اعتياده بالهذر واللغو، ولحنه في لحنه بالحشو.

ثمّ هذا الفرق غير معقول؛ لان حمل الماهية وذاتياتها على نفسها، وحمل الوجود عليها، اما ان يعني بهما مصداقهما، أي ما يحكي بهذين الحملين عنه، واما ان يعني بهما، حكاية حمل الماهية وذاتياتها على نفسها، وحكاية حمل الوجود عليها، وعلى التقديرين، اما ان يعني بصدور الماهية عن الجاعل، المعنى المصدري للصدور، الذي ينتزعه ويحصل في الذهن بعد الإنتزاع، او يعني به مصداق صدور الماهية عن الجاعل في الواقع، مع عزل النظر عن انتزاع الذهن وحكايته.

فإن عنى بالحملين مصداقهما الواقعي، وعنى بصدور الماهية عن الجاعل، معناه المصدري الإنتزاعي، الحاصل في الذهن بعد الإنتزاع، فلا ريب في ان مصداق حمل الماهية وذاتياتها على نفسها، ليس متوقفاً على هذا المعنى المصدري، الحاصل في الذهن بعد الإنتزاع، لكن مصداق حمل الوجود على الماهية أيضاً، ليس متوقفاً على المعنى المصدري، الحاصل في الذهن بعد الإنتزاع، ضرورة ان مصداق الحملين، هي نفس الماهية المُتقرّرة في الواقع، وهي ليست متوقفة على معنى مصدري، حاصل في الذهن بعد الإنتزاع أصلاً، ولا يجب أيضاً مقارنة مصداق الحملين، لهذا المعنى المصدري الحاصل في الذهن، بعد الإنتزاع، إذ من الجائز ان لا يُنتزع ذهن، من الماهية المُتقرّرة في الواقع، المعنى المصدري للصدور عن الجاعل.

وان عني بالحملين مصداقهما الواقعي، وعنى بصدور الماهية عن الجاعل، أيضاً مصداقه القطع، فلا خفاء في انه ليس في الواقع، مع عزل النظر عن لحاظ الذهن واعتباره، إلا ذات الجاعل، نفس الماهية المُتقرّرة، فاما ان يقال ان مصداق صدور الماهية عن الجاعل، نفس الماهية المُتقرّرة، فلا معنى لتوقف مصداق حمل الوجود على الماهية، على مصداق صدورها عن الجاعل، إذ مصداق حمل الوجود على الماهية، ومصداق صدورها عن الجاعل على هذا التقدير، هي نفس الماهية المُتقرّرة، ولا يعقل توقفها على نفسها، ولا معنى أيضاً، لمقارنة مصداق حمل الماهية وذاتياتها على نفسها، اعني نفس الماهية المُتقرّرة، لمصداق صدورها عن الجاعل، اعني نفس الماهية المُتقرّرة، إلا ان يراد بالمقارنة، ما يعم العينية، وبهذا المعنى يكون مصداق حمل الوجود على الماهية، اعني نفس الماهية المُتقرّرة أيضاً، مقارناً لمصداق صدورها عن الجاعل، اعني نفس الماهية المُتقرّرة، واما ان يقال ان مصداق صدور الماهية عن الجاعل، ذات الجاعل، فتوقف مصداق حمل الوجود على الماهية، اعني نفس الماهية المُتقرّرة، على مصداق صدورها عن الجاعل، اعني ذات الجاعل، مما لا شبهة فيه. لكن توقف مصداق حمل الماهية وذاتياتها على نفسها، اعني نفس الماهية المُتقرّرة، على مصداق صدورها عن الجاعل، اعني ذات الجاعل، مما لا شبهة فيه أيضاً، فلا معنى لنفي توقف مصداق حمل الماهية وذاتياتها عليها، على ذات الجاعل، والحكم بمقارنته لها.

وان عنى بالحملين، حكايتهما الذهنيتان، وأريد بصدور الماهية عن

الجاعل، معناه المصدري، حتى يكون معنى كلامه، ان حكاية الذهن بحمل الماهية وذاتياتها عليها، ليس متوقفاً على لحاظ الذهن، معنى صدور الماهية عن الجاعل، بل مقارن له.

وحكاية الذهن بحمل الوجود عليها، متوقف على لحاظ الذهن، معنى صدورها عن الجاعل، بمعنى ان الذهن ما لم يلحظ، ان الماهية صادرة عن الجاعل، لم يحكم بانها موجودة، فيلحظ الذهن صدورها عن الجاعل أولاً، ثمّ يحكم بانها موجودة، بخلاف حمل الماهية وذاتياتها عليها، فالذهن يحكم بانها نفسها او ذاتياتها، من دون ان يلحظ أولاً صدورها عن الجاعل، وإنما يلحظ صدورها عن الجاعل، مقارناً للحكم بانها هي او ذاتياتها، فهذا أيضاً باطل، إذ كثيراً ما يحكم بكون الماهية موجودة، مع الغفلة عن صدورها عن الجاعل، بل مع الاعتقاد بعدم صدورها عن الجاعل، غاية الأمر ان صدق الحكم بكونها موجودة في الواقع، لا يمكن من دون ان يجعلها الجاعل في الواقع، كما ان صدق الحكم بكونها هي او ذاتياتها في الواقع، لا يمكن من دون ان يجعلها الجاعل في الواقع؛ لأنها من دون ان يجعلها الجاعل، ليست ذاتاً أصلاً. وبالجملة ليس بكلامه معنى محصّل.

**قوله: (ولكن حين ما صدرت).**

قال في الحاشية: فإذن ضرورة حمل الذاتيات على الماهية، ضرورة ذاتية مع الوصف، لا بشرط الوصف، وضرورة حمل الوجود على الماهية المُتقرّرة، من جهة الصدور عن الجاعل، ضرورة بشرط الوصف، لا ضرورة ذاتية مع

الوصف، واما ضرورة حمل لوازم الماهية عليها، فهي بالقياس إلى وجود الماهية، وكذلك بالقياس إلى صدورها عن الجاعل، ضرورة مع الوصف، لا بشرط الوصف، وبالقياس إلى نفس جوهر الماهية، ضرورة بالوصف، لا مع الوصف، فإن الوصف الذي تستند إليه الضرورة، في الضرورة بشرط الوصف، أعمّ من ان تكون نفس ذات الموضوع، او داخلاً في جوهر الذات، او خارجاً عن قوامها، وهذه الضرورات الثلاث، ليست ضرورة على الإطلاق، بل هي من اقسام الضرورة المقيّدة، وقد حقّقنا الضرورات السبع في المسافة الخامسة، على المراتب، انتهى.

وقال في المسافة الخامسة من الكتاب: الضرورة في العقود، اما ضرورة مطلقة: وهي الذاتية الازلية السرمدية، كقولنا الله تعالى موجود بالضرورة، او عالم بالضرورة. او ضرورة غير مطلقة: وهي اما معلّقة بوصف، على انها مع ذلك الوصف، لا لسببية، وهي الذاتية المُقيّدة مع وصف، كقولنا العقل جوهر مفارق، او الإنسان حيوان، فانا لا نعني بذلك ان العقل سرمداً جوهر مفارق، او الإنسان لم يزل ولا يزال حيواناً، بل نعني ان العقل ما دام مُتقرّر الذات في وعاء الدهر، وذلك لا يكون إلا بعد إفاضة الجاعل البتة، فانه يصدق عليه الحكم الإيجابي، بانه جوهر مفارق، وكذلك الإنسان، مادام مُتقرّر الذات من تلقاء الجاعل، فانه حيوان، واما مُعلّقة بشرط على سبيل الاستناد إليه، لا تعليقاً على سبيل مُجرّد المعيّة، وهي التي يقال لها المشروطة، والشرط اما داخل العقد، واما خارج عنه، والداخل اما مُتعلّق بالموضوع، واما مُتعلّق بالمحمول،

والمُتعلّق بالموضوع، اما ذاته، واما صفته الموضوعة معه، والمُتعلّق بالمحمول واحد؛ لأنه أيضاً وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع، والخارج اما بحسب وقت بعينه، او لا بعينه، فجميع اقسام الضرورة سبعة، واحدة مطلقة ذاتية سرمدية، وواحدة ذاتية غير ازلية ولا مطلقة، بل مع الوصف، وخمسة مشروطة، انتهى.

وانت تعلم ان الوصف الذي زعم، كون ضرورة ثبوت الذات لنفسها، وثبوت ذاتياتها لها، مُتعلّقة به، على انها مع ذلك الوصف، لا لسببيته، وكون ضرورة ثبوت الوجود لها، مُعلّقة به، على انه بسببه اما تقرّر ذات الموضوع، او صدورها من الجاعل، او مجموع تقرّر الذات مع صدورها من الجاعل، فإن كان المراد بذلك الوصف، هو تقرّر الذات، فلا يخفى ان تقرّر الذات، هو نفس الذات، بلا زيادة امر عليها، وهي مصداق حمل الوجود، بلا زيادة حيثية اصلاً، وهي بعينها مصداق حمل الذات وذاتياتها على نفسها.

فيكون مآل الضرورة الذاتية المقيّدة مع الوصف، إلى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، مادام ذات الموضوع، فتكون القضية القائلة: الماهية موجودة ضرورية مُطلقة، بالضرورة الذاتية المُقيّدة مع الوصف، فإن ثبوت الوجود للماهية، مادام ذاتياً ضروري، كما ان ثبوت نفسها وذاتياتها لها، مادام ذاتها ضروري، بلا فرق، فإن الذات المُتقرّرة نفسها، بلا زيادة امر ما عليها، مصداق لنفسها ولذاتياتها، ولحمل الوجود، من دون ان تتقدّم الذات المُتقرّرة، على مصداق حمل نفسها وذاتياتها عليها، ومصداق حمل الوجود عليها،

ضرورة امتناع تقدّم الذات على نفسها.

فعلى هذا التقدير: ان اريد بالضرورة الذاتية مع الوصف، أي تقرّر الذات، ضرورة ثبوت المحمول للموضوع مادام ذاته، من دون ان تكون نفس الذات، مُتقدّمة على مصداق ثبوت المحمول للموضوع، وبالضرورة بشرط الوصف، أي بشرط تقرّر الذات، ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، بان يكون تقرّر الذات- أي نفسها- مُتقدّماً على ثبوت المحمول للموضوع.

فالقول بان ضرورة حمل الذاتيات على الماهية، ضرورة ذاتية مع الوصف، وضرورة حمل الوجود على الماهية المُتقرّرة، من جهة الصدور عن الجاعل، ضرورة بشرط الوصف، لا ضرورة ذاتية مع الوصف، كما وقع في الحاشية باطل، إذ كما لا تقدم للماهية المُتقرّرة، على مصداق ثبوت نفسها وذاتياتها لها، كذلك لا تقدّم لها على مصداق ثبوت الوجود لها، وكما ان الماهية المُتقرّرة في الواقع، مُتقدّمة على الحكاية الذهنية، بحمل الوجود عليها، كذلك هي مُتقدّمة على الحكاية الذهنية، بحمل نفسها وذاتياتها عليها، تقدّم المُنتزَع منه على المُنتزِع، والمحكي عنه على الحكاية الذهنية.

وان اريد بالضرورة الذهنية مع الوصف، ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، وامتناع انفكاك صدقه عن الوصف، أي تقرّر الذات، وبالضرورة بشرط الوصف أيضاً، ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، وامتناع انفكاك صدقه عن الوصف، أي تقرّر الذات، من دون اشتراط تقدّمه على مصداق ذلك الثبوت، فلا يكون بين الضرورة مع الوصف، وبين الضرورة بشرط الوصف

فرق، حتى يصح ان يقال: ان ضرورة حمل الذاتيات على الذات، ضرورة مع الوصف، وضرورة حمل الوجود عليها، ضرورة بشرط الوصف، وان كان المراد بذلك الوصف، صدور الذات عن الجاعل، أي هذا المعنى النسبي، الذي يوصف الذهن به الماهية، بعد تقرّرها في الواقع، او تقرّر الذات مع هذا المعنى النسبي، فهو متأخر عن مصداق حمل الذاتيات على الماهية، وعن صدق حمل الوجود عليها. وليس ضرورة حمل الذاتيات على الماهية، مع ذلك الوصف، ولا ضرورة حمل الوجود بشرط ذلك الوصف، فإن ذلك الوصف متأخر عن مصداق ذينك الحملين، وان كان مراده ان ضرورة صدق حمل الوجود على الماهية، متأخرة عن ذات جاعل الماهية، ففيه ان ضرورة صدق الماهية وذاتياتها على نفسها أيضاً، متأخرة عن ذات جاعل الماهية، كما اعترف به فيما نقلنا عنه، عن المسافة الخامسة، فكما ان قولنا العقل جوهر مفارق، او الإنسان حيوان، لا يعني به ان العقل سرمداً جوهر مفارق، او الإنسان لم يزل ولا يزال حيواناً، بل نعني ان العقل مادام متقرّر الذات في وعاء الدهر، وذلك لا يكون إلا بعد إفاضة الجاعل البتة، فانه يصدق عليه الحكم الإيجابي، بانه جوهر مفارق، وكذلك الإنسان ما دام مُتقرّر الذات من تلقاء الجاعل، فانه حيوان، كذلك قولنا العقل موجود، والانسان موجود، لا يعني به ان العقل سرمداً موجوداً، والإنسان لم يزل ولا يزال موجوداً، بل يعني ان العقل مادام متقرّر الذات في وعاء الدهر، وذلك لا يكون، إلا بعد إفاضة الجاعل البتة، فانه يصدق عليه الحكم الإيجابي بانه موجود، وكذلك الإنسان مادام متقرّر الذات من تلقاء الجاعل، فانه موجود.

ولنزد تفصيلاً فنقول: ان القوم عرّفوا القضية الضرورية المُطلقة، بانها التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، او سلبه عنه، مادام ذات الموضوع موجود.

وأورد عليه: بانه إذا كان المحمول هو الوجود، لزم عدم منافاة الضرورة الإمكان الخاص، فإن الماهية موجودة بالضرورة، مادامت موجودة، مع صدق قولنا الماهية موجودة بالإمكان الخاص، واللازم باطل.

واجبت عنه: بانه فرق بين الضرورة في زمان الوجود، وبين الضرورة بشرط الوجود، ففي قضية محمولها الوجود، ضرورة بشرط الوجود، لا الضرورة في زمان الوجود، فإن وجود الماهية بشرط وجودها، ضروري، ووجودها في زمان وجودها، ليس ضروريـًا؛ لإمكان عدمها في ذلك الزمان.

فاورد عليه: بانه لمّا لم يكن وجود الماهية في زمان وجودها ضروريـًا، لم يكن ثبوت شيء، ولو انه نفس الماهية او ذاتياتها ضروريـًا، فيلزم انحصار الضرورية، في الضرورية الأزلية، المحكوم فيها بضرورة النسبة، ازلاً وابداً، مع انها اعم من الضرورية الازلية عندهم، فلدفع هذا الإيراد، تجشم المُصنّف، الفرق بين ضرورة حمل الذاتيات على الماهية، وبين ضرورة حمل الوجود عليها.

فزعم ان ضرورة ثبوت الذات والذاتيات لنفسها، بالقياس إلى نفس الذات، بالقياس إلى الصدور عن الجاعل، ضرورة ذاتية مع الوصف، لا بشرط الوصف، وضرورة صدق حمل الوجود عليها، بالقياس إلى نفس الذات،

وبالقياس إلى صدورها عن الجاعل، ضرورة بشرط الوصف، لا مع الوصف، وهذا ناشئ من سوء الفهم، وقلّة التدبّر؛ لان مصداق حمل الذات وذاتياتها على نفسها، ومصداق حمل الموجود عليها، هي نفس الذات، من دون زيادة امر ما عليها، وهي مجعولة قطعاً، اما بالذات كما هو رأي اصحاب الجعل البسيط، او بالعرض كما هو راي أصحاب الجعل المؤلف، وليس في المصداق المحكي عنه بحمل الوجود، امر زائد على المصداق المحكي عنه، بحمل الماهية وذاتياتها على نفسها، وهذا مما يعترف به المُصنّف أيضاً، ولا ريب في ان صدق الحكاية، عبارة عن واقعية المصداق المحكي عنه، ولا يتوقف صدق الحكاية، بعد واقعية المصداق المحكي عنه، على امر ما أصلاً.

فاذا تقرّرت نفس الماهية، صدق انها هي وذاتياتها، وانها موجودة، فكل ما يتوقف عليه نفس الماهية المُتقرّرة، يتوقف عليه صدق نفسها وذاتياتها عليها، وصدق الموجود عليها، وكل ما لا يتوقف عليه نفس الماهية المُتقرّرة، لا يتوقف عليه صدق حمل الموجود عليها، كما لا يتوقف عليه صدق حمل نفسها وذاتياتها عليها، فضرورة حمل الذات وذاتياتها على نفسها، ان ثبت إلى نفس الذات المُتقرّرة، كانت مع نفس الذات المُتقرّرة، بمعنى ان المصداق المحكي عنه، بضرورة حمل الذات وذاتياتها على نفسها، هي نفس ذاتها المُتقرّرة، ولم تكن متأخرة، عن نفس الذات المُتقرّرة بحسب المصداق، ولا مشروطة بها، وكذلك ضرورة الموجود على الذات المُتقرّرة، إذ اقيست إلى نفس الذات المُتقرّرة، كانت مع نفس الذات المُتقرّرة بحسب المصداق، ولم تكن متأخرة

عنها بحسبه، إذا كانت متأخرة عنها بحسبه، لم تكن نفس الذات المُتقرّرة، مصداقًا لحمل الوجود، والتالي باطل، قد اوضحنا بطلانه غير مرة، وضرورة حمل الذات وذاتياتها على نفسها، ان قيست إلى الذات، مع عزل النظر عن تقرّر الذات، او لا تقرّرها، او مع عزل اللحظ عن صدورها عن الجاعل، او لا صدورها عنه، لم تكن صادقة أصلاً؛ لان الذات ما لم تتقرّر، ولم تصدر عن الجاعل، ليست ذاتًا، وفضلاً عن ان يكون صدق نفسها وذاتياتها عليها، ضروريًا، وكذلك ضرورة صدق الموجود عليها، ان قيست إلى الذات، مع عزل النظر عن تقرّرها، ومع عزل اللحظ عن صدورها عن الجاعل، او لا صدورها عنه، لم تكن صادقه اصلاً؛ لان الذات ما لم تتقرّر، ولم تصدر عن الجاعل، ليست ذاتًا، فضلاً عن ان يكون صدق الموجود عليها ضروريًا، فلا سبيل إلى الفرق، بين ضرورة حمل الذات وذاتياتها على نفسها، وبين ضرورة حمل الموجود عليها.

فالحق ان ضرورة حمل الموجود على الماهية المُتقرّرة، ضرورة ذاتية مطلقة منطقية، وهي لا تنافي الإمكان الخاص الحكمي؛ لان الضرورة الذاتية المطلقة المنطقية، اعم من ان تكون من تلقاء الجاعل اولاً، والضرورة العامة من الضرورة الغيرية، لا تنافي الإمكان الخاص الحكمي، فالإشكال المورد على تعريف الضرورية، ساقط عن أصله.

واما قوله في الحاشية، واما ضرورة حمل لوازم الماهية عليها، فهي بالقياس إلى وجود الماهية، وكذا بالقياس إلى صدورها عن الجاعل، ضرورة مع

الوصف، لا بشرط الوصف، وبالقياس إلى نفس جوهر الماهية، ضرورة بالوصف، لا مع الوصف، فمبناه على ما زعم، من ان لوازم الماهية، مُستندة إلى نفسها بلا مدخلية الوجود، وقد تكلمنا عليه فيما سبق.

والعجب ان المُصنّف قائل بتقدّم وجود الماهية، على لوازم الماهية، كما عرفت وستعرف، ثمّ يزعم ان ضرورة حمل لوازم الماهية عليها، بالقياس إلى وجود الماهية، ضرورة مع الوصف، لا بشرط الوصف، وقد اسلفنا الكلام في امر لوازم الماهية مفصلاً، فتذكّر.

**قوله: (فلذلك لم يكن شيء من المُمكنات، الهو المطلق، بل إنّما يصحّ أن يقال: هو نفسه، أو هو بعض ذاتيّاته، حين المجعوليّة، ويصدق: هو موجود وثابت، باعتبار المجعوليّة. فكان المبدأ الأوّل، جلّ ذكره، هو على الإطلاق، ولم يكن هو إلّا هو، وكان مكوّن الكون، ومشيّء الشيء. لست أقول: مكوّن الكون كوناً، ومشيّء الشيء شيئاً).**

لمّا لم يكن شيء من المُمكنات ذاتاً، بلا جعل الجاعل، وإنما تكون ذاتاً من تلقاءه، لم يكن شيء من المُمكنات الـ(هو) المُطلق، وإنما يكون هو من تلقائه، وإنما يصح ان يقال، هو نفسه او بعض ذاتياته، بسبب الجاعل، كما ليس شيء من المُمكنات موجوداً، بلا جعل الجاعل، وإنما يكون موجوداً من تلقائه، ولذا لم يكن شيء من المُمكنات موجوداً مطلقاً، وإنما يكون موجوداً من تلقاء الجاعل، وإنما يصح ان يقال: هو موجود بسبب الجاعل، فإن كان مراد المُصنّف، ان صحة حمل الشيء وذاتياته عليه، ليست مُعلّلة بجعل الجاعل

أصلاً، وإنما هي حين المجعولية، بلا مدخلية الجاعل فيها، بخلاف صحة حمل الموجودية عليه، فذلك باطل.

**اما أولاً:** فلان مصداق حمل الماهية وذاتياتها عليها، نفس ذاتها وهي مجعولة، فيكون حملها وحمل ذاتياتها عليها مجعولاً، او معنى مجعولية الحكاية، مجعولية مصداقها.

**واما ثانياً:** فلان صدق حمل الماهية وذاتياتها عليها، مُمكن حادث، فهو مُحتاج إلى الجاعل قطعاً، فهو مُعلّل بالجاعل، فلا معنى لنفي مدخلية الجاعل، في صحة حمل الماهية وذاتياتها عليها، وان كان مراده ان صحة حمل الشيء وذاتياته عليه، ليست مُعلّلة بجعلٍ مُستأنف، وراء جعل نفس الماهية، بخلاف صحة حمل الموجود عليه، فذلك أيضاً باطل؛ لان صحة حمل الموجود عليه أيضاً، ليست مُعلّلة بجعلٍ مُستأنف، وراء جعل نفس الماهية، وكما ان جعل نفس الماهية، هو جعل كونها نفسها وذاتياتها، كذلك جعل نفسها، هو جعل كونها موجودة بلا فرق، وان كان مراده ان صحة حمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، في لحاظ اللاحظ، لا يحتاج إلى لحاظ المجعولية، وصحة حمل الموجود عليها، في لحاظ اللاحظ، يحتاج إلى لحاظ المجعولية، فهذا أيضاً باطل، لِما مر من ان حمل الموجود على الماهيات، قد لا يحتاج في لحاظ اللاحظ، إلى لحاظ المجعولية أصلاً، فأصحاب البخت والاتفاق، يصدقون بحمل الموجود على الماهيات، من دون لحاظ المجعولية، والمؤمنون بوجود الصانع (عز مجده)، أيضاً كثيراً ما يصدقون بحمل الموجود

على الماهيات، من دون لحاظ المجعولية أصلاً، فجل ما ذكره في الفرق بين حمل الماهية وذاتياتها عليها، وبين حمل الموجود عليها، لا يعود إلى طائل، فكان المبدأ الأول إلى قوله ومشيّء الشيء شيئًا، لما كان المبدأ الأول (جل شانه)، مُتقرّراً بذاته، لا من تلقاء جاعل، كان هو مصداقًا لذاته ووجوده بلا علّة، فكان هو على الاطلاق، وموجوداً على الاطلاق.

ولمّا كانت المُمكنات ليس لها ذات، إلا من تلقاء جاعلها الحق، كانت هي مصاديق ذاتها ووجودها، من تلقاء جاعلها الحق؛ لان مصداق ذواتها ووجودها، هي ذواتها، التي هي مفاضة من جاعلها الحق، فيكون صدق ذواتها وذاتياتها عليها، وصدق وجوداتها عليها، مُفاضًا من جاعلها الحق.

ولمّا كانت الحكاية بحمل ذواتها وذاتياتها على انفسها، مجعولة بعين مجعولية مصداقها، الذي هو نفس ذواتها، كان جاعل ذواتها، هو جاعل ذواتها ذواتًا، فجاعل ذات الإنسان، هو جاعل الإنسان انسانًا، وجاعله حيوانًا وجوهراً، وجاعل الوجود هو جاعله وجوداً؛ لان مصداق كون الإنسان انسانًا، وكونه حيوانًا، نفس ذات الإنسان، ومصداق كون الكون كونًا، نفس ذات الكون، فلمّا كان نفس ذات الإنسان، التي هي مصداق كون الإنسان انسانًا، وكونه حيوانًا، ونفس ذات الكون- التي هي مصداق كون الكون كونًا- مجعولة، وكان مجعولية الحكاية، هي مجعولية مصداقها، كان كون الإنسان انسانًا، وكونه حيوانًا، وكون الكون كونًا، مجعولاً بعين جعل ذات الإنسان، وذات الكون، فلا محالة يكون مشيّء الشيء، هو مشيّء الشيء شيئًا، ويكون

الكون هو كون الكون كونـًا، فقوله لست أقول، مكوّن الكون كونـًا، ومشيّء الشيء شيئًا، ناشئ من سوء فهم.

**قوله: (فاحدس: أنّ حمل الوجود، يشابه حمل الذّاتيّات من وجه، ويباينه من وجه، ويباين حمل لوازم الماهيّة، من كلا الوجهين، مباينة صرفة).**

قال في الحاشية: أي من حيث ان مطابق الحكم في المقامين، ليس إلا نفس ذات الموضوع، وقوله ويباينها من وجه، أي من حيث لحاظ حيثية تعليلية، هي حيثية استناد وذات الموضوع، إلى الجاعل في حمل الوجود، دون حمل الذاتيات، وقوله يباين حمل لوازم الماهية من كِلا الوجهين، أي من تينك الحيثيتين جميعًا، فإن حمل لازم الماهية عليها، كما في قولنا الأربعة زوج، يحوج صدقه إلى ان يكون ذات الموضوع، بحيث يصح ان يُنتزع مفهوم ما، خارج عن قوم جوهرها، وراء المعنى المصدري، كالانقسام إلى المتساويين، ولا يحوج إلى لحاظ استنادها إلى الجاعل، إلا بالعرض كما في الذاتيات، واما قوله مباينة صرفة، فإشارة إلى وجه اخر من المباينة، هو اقتضاء ذات الموضوع للمحمول، في حمل لوازم الماهية، دون حمل الوجود، ودون حمل الذاتيات، فهذا وجه اخر أيضًا، للمشابهة بين حمل الوجود وحمل الذاتيات، فتبصّر، انتهى.

لا يخفى على من له ادنى فهم، انه بعد الاعتراف بان مطابق الحكم في المقامين، أي حمل الذات والذاتيات على نفسها، وحمل الوجود عليها، ليس إلا نفس ذات الموضوع، لا يصح القول بان حمل الوجود، يباين حمل الذاتيات

من وجه؛ لان مصداق الحملين كما اعترف به واحد، فإن كان مجعولية ذلك المصداق، مجعولية الحملين، كان الحملان مجعولين، لعين مجعولية المصداق، وان لم تكن مجعولية المصداق، مجعولية الحملين، لم يكن الحملان مجعولين، واما الحيثية اللحاظية، فلا اعتداد بها أصلاً، فمن لاحظ، لا يحتاج في الإذعان بالحملين، إلى لحاظ حيثية ما، ومن لاحظ، يحتاج في الإذعان بكلا الحملين، إلى لحاظ حيثية الاستناد إلى الجاعل، لإذعانه بان المُمكن لا ذات له، إلا بالجاعل، وما لا ذات له، لا يثبت له شيء أصلاً، ومن لاحظ، لا يحتاج إلى لحاظ حيثية في الإذعان، بحمل الوجود عليها، ويحتاج إلى لحاظ الحيثية في الإذعان، يصدق حمل الذاتيات عليها، وقد سبق الكلام على القول، باقتضاء الماهية لوازمها، فتذكّر وتبصّر.

**قوله: (وأنّ سبق الماهيّة على الوجود، سبق بالماهيّة، وما به السّبق فيه تقرّر الماهيّة، لا سبق بالطبع، أو بالعلّيّة، فما به السّبق فيهما، الوجود أو عارضه، أي الوجوب، فليس للماهيّة مرتبة وجود، يتصوّر بحسبها، سلب الخلط بالوجود، وإنّما لها مرتبة فعليّة وتقرّر، ليست بما هي هي بعينها، مرتبة انتزاع الوجود، أي الوجوديّة المصدريّة، بل إنّما هي مستتبعتها، وغير منسلخة عن اقترانها مطلقاً).**

هذا جواب عن الشك الثالث، المذكور فيما سبق بقوله، ثمّ تحصيل سبق الماهية على الوجود، عسير على القريحة، وحاصله: ان سبق الماهية على الوجود، ليس سبقاً بالطبع، فإن السبق بالطبع، سبق بالوجود، فلو كان سبق الماهية على الوجود، سبقاً بالطبع، لزم سبق الوجود على الوجود، وليس أيضاً

سبقـًا بالعلية، فإن السبق بالعلّية، سبق بالوجوب، الذي هو عارض الوجود، وليس للماهية مرتبة وجود، يتصور بحسبها سلب الخلط عنها، حتى تكون للماهية، سبق على الوجود بالوجود، او بعارض الوجود، أي الوجوب، وإنما لها مرتبة فعلية وتقرّر، ليست بما هي هي بعينها، مرتبة انتزاع الوجود أي الموجودية المصدرية، بل إنما هي مُستّتبع مرتبة انتزاع الوجود، غير مُنسلخة عن اقترانها بحسب الواقع مطلقـًا، فيكون سبق الماهية على الوجود.

فقد تيسر تحصيل سبق الماهية على الوجود، وانت تعلم ان هذا تخيل، خالٍ عن التحصيل، فانك قد ايقنت ممّا سبق غير مرة، ان الوجود ليس عارضـًا للماهية في الواقع، بلا انضماماً ولا انتزاعـًا، وانه ليس في الواقع، إلا نفس الماهية، وإنما الوجود حكاية عن نفس الماهية المُتقرّرة، والتقرّر ليس امراً زائداً على ذاتها، التي هي مصداق الوجود، المحكي عنه بالوجود، وان معنى الماهية موجودة، ليس هو انها مُتّصفة بصفة زائدة، مُسمّاة بالوجود، بل مفاده فعلية ذاتها لا غير، والمُصنّف معترف بذلك كلّه، كما عرفت مراراً.

فمراده بسبق الماهية على الوجود، ان كان هو سبق نفس الماهية، التي هي مصداق الوجود على الحكاية الذهنية، التي هي الوجود المُنتزع عنها في الذهن، فلا شك في هذا السبق، لكن سبق الماهية التي هي مصداق نفسها وذاتياتها، الذي هو المحكي عنه بحملها على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها على الحكاية الذهنية، التي هي مفهومها المُنتزع عنها، مفهومات ذاتياتها، المُنتزعة عنها في الذهن أيضـًا، ممّا لا شك فيه، فإن تقدّم المصداق على المفهوم الانتزاعي

الصادق، وتقدّم المحكي عنه على الحكاية، وتقدّم منشأ الإنتزاع، على المُنتزع الذهني ضروري، فالقول بسبق الماهية على الوجود، وعدم القول بسبق الماهية على نفسها وذاتياتها، بهذا النحو من السبق، ناشئ من سوء فهم وقلّة التدبر، وان كان مراده بسبق الماهية على الوجود، هو سبقها على مصداق الوجود، المحكي عنه بالوجود، فهو قول بسبق الماهية على نفسها، فإن مصداق الوجود هي نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها أصلاً.

وعلى هذا التقدير، يكون معنى كلامه، ان سبق الماهية على نفسها، سبق بالماهية، وهو ضرب من الهذيان، وقوله وما به السبق فيه تقرّر الماهية، في قوة ان يقال، ان ما به السبق في سبق الماهية على نفسها، نفس الماهية، فإن تقرّر الماهية، ليس امراً زائداً على نفس الماهية، ولا ريب في كون هذا القول، هذياناً غير معقول.

وقوله فليس للماهية مرتبة وجود، يتصور بحسبها سلب الخلط بالوجود، وإنما لها مرتبة فعلية وتقرّر، ليست بما هي هي بعينها، مرتبة انتزاع الوجود، أي الموجودية المصدرية، ليس تحته معنى ما أصلاً، إذ ليس للماهية مرتبة ما أصلاً، يتصور بحسبها سلب الموجودية عنها، إذ لو كان للماهية مرتبة ما، يتصور بحسبها سلب الموجودية عنها، فاما ان يكون للماهية، مرتبة أخرى بعد تلك المرتبة، تكون الماهية بحسب تلك المرتبة الأخرى، مصداقاً للموجودية المصدرية، او لا يكون للماهية مرتبة أخرى، كذلك أصلاً.

فعلى الثاني، لا تكون الماهية، مصداقاً للموجودية المصدرية ابداً، بل

تكـون معدومـة محضـة، ولا شـيئًا صـرفًا ازلاً وابـداً، فـلا معنـى لسـبقها علـى الوجود.

وعلى الأول، فاما ان يزيد على الماهية، في تلـك المرتبـة الأخـرى، امـر زائـد لـم يكن في المرتبة الأولى، او لا يزيد عليهـا، في تلـك المرتبـة الأخـرى امـر زائـد، لـم يكن في المرتبة الأولى، فعلى الثاني يكون كون الماهيـة، مصـداقًا للموجوديـة في المرتبـة الأخـرى، وعـدم كونهـا مصـداقًا للموجوديـة في المرتبـة الأولـى، ترجيحـًا بـلا مـرجّح، ويكـون القـول بـذلك سـخفًا بـاطلاً، وعلـى الأول يكـون الوجـود صـفة زائـدة علـى الماهيـة، عارضـة لهـا بعـد مرتبـة ذاتهـا، انضـمامـًا او انتزاعـًا، وهذا باطل، قد بان بطلانه مراراً، والمُصنّف نفسه مُعترف ببطلانه.

وقوله فليس للماهية مرتبة وجود، يتصور بحسبها، سـلب الخلـط بـالوجود، ومشـعر بـان للماهيـة مرتبـة بحسـبها، للماهيـة خلـط بـالوجود، وان لهـا مرتبـة، يتصور بحسبها سـلب الخلـط بـالوجود، لكنهـا ليسـت مرتبـة وجـود، وهـذا كلّـه هذراً.

ولـيس للماهيـة خلـط بـالوجود أصـلاً، في مرتبـة مـن المراتـب؛ لان الوجـود ليس امراً زائداً على الماهية، ولا عارضـًا لها أصلاً، بل نفس الماهية بلا امر زائـد عليهـا، مصـداق الموجوديـة، وان اريـد بخلطهـا بـالوجود، كونهـا مصـداقًا للموجودية تجوّزاً، فليس لها [مرتبة]، تتصـور بحسـبها، سـلب الخلـط بـالوجود بهذا المعنى، إذ لو كانت لهـا مرتبـة كـذلك، فهـي في تلـك المرتبـة امـا ذات او لا، فعلى الثاني هي في تلك المرتبة ليست ذاتـًا، فيصح في تلك المرتبة سـلب نفسـها،

وسلب ذاتياتها، فليست تلك المرتبة من مراتب الماهية، إنما هي حال ليسيتها المحضة، وعدمها الصرف، وعلى الأول هي مصداق الموجودية، إذ الموجودية هي ثبوتها، وكونها لا غير.

وقوله وإنما لها مرتبة فعلية وتقرّر، ليست بما هي هي بعينها، مرتبة انتزاع الوجود، أي الموجودية المصدرية، ان أراد به ان للماهية مرتبة فعلية وتقرّر، هي نفسها الواقعة في نفس الأمر، وليست هي مرتبة انتزاع الذهن، معنى الموجودية المصدرية عنها، فصحيح ومُسلّم، ضرورة ان انتزاع الذهن، معنى الموجودية المصدرية عنها، متأخر عن نفسها، الواقعة في نفس الأمر، التي منشأ لانتزاع الوجود المصدري عنها، لكن لا يغنيه شيئًا، إذ لا يلزم من ذلك، إلا تقدّم الماهية على الحكاية الذهنية المنتزعة، التي هي مفهوم الموجودية المصدرية، والماهية الواقعة في نفس الأمر، كما انها مُتقدّمة على هذه الحكاية الذهنية، كذلك هي مُتقدّمة على الحكاية الذهنية المُنتزعة، التي هي مفهوم الماهية، ومفهومات ذاتياتها.

فهذا التقدّم بمعزل عما فيه الكلام، وان أراد به ان للماهية مرتبة فعلية وتقرّر، ليست هي مرتبة مصداق، انتزاع معنى الموجودية المصدرية، أي ليست هي مصداق تلك الحكاية الذهنية، فهذا صريح البطلان، إذ لو كان للماهية مرتبة فعلية وتقرّر، ليست هي مرتبة مصداق الحكاية الذهنية، بالموجودية المصدرية، فاما ان يكون للماهية مرتبة، هي مرتبة مصداق تلك الحكاية الذهنية، بعد مرتبة فعليتها وتقرّرها، او لا يكون لها تلك المرتبة أصلاً، فعلى الثاني لا تكون

الماهية، مصداقاً للموجودية أصلاً، وعلى الأول فاما ان يزيد على الماهية، بعد مرتبة فعليتها وتقرّرها، امر تكون الماهية بزيادته عليها، مصداقاً للحكاية الذهنية بالموجودية المصدرية، فيكون الوجود امراً عارضاً للماهية، انضماماً او انتزاعاً في الواقع، وهذا باطل باعترافه أيضاً، او لا يزيد على الماهية، بعد مرتبة فعليتها وتقرّرها امر، فتكون الماهية في مرتبة فعليتها وتقرّرها، مصداقاً للحكاية الذهنية بالموجودية، فلا يكون للماهية بحسب مرتبة فعلية وتقرّر، سبق على مرتبة مصداق الوجود، فيكون كل ما ذكره هذراً، لا طائل تحته.

وقوله بل إنما هي مُستتبعها، وغير مُنسلخة عن اقترانها مطلقاً، الفاظ ليس تحتها معنى، فانه ان أراد ان للماهية في الواقع- مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية- مرتبتين، مرتبة فعلية وتقرّر، ومرتبة موجودية، والمرتبة الأولى مُستتبعة للمرتبة الثانية، والمرتبة الثانية تابعة له، فهذا صريح البطلان، إذ لو كان كذلك، فاما ان يزيد على الماهية في المرتبة الثانية، امر لم يكن في المرتبة الأولى، فلا تكون المرتبة الأولى مُستتبعة للمرتبة الثانية، بل يكون خلط الماهية، بذلك الأمر الزائد في المرتبة الثانية، حادثاً بعد المرتبة، فيكون له علّة المرتبة الأولى، وجعل غير جعل المرتبة الأولى، او لا يزيد على الماهية في المرتبة الثانية، امر لم يكن في المرتبة الأولى، بل مرتبة واحدة، يعبّر عنها تارة بمرتبة الفعلية والتقرّر، وتارة بمرتبة الموجودية، وان أراد ان للماهية في الواقع، مرتبة فعلية وتقرّر، هي مصداق الحكاية الذهنية بالموجودية، وهي مستتبعة لمرتبة الحكاية الذهنية، استتّباع المصداق للصادق، والمحكي عنه للحكاية،

فهذا حق، لكنه بمعزل عمّا فيه الكلام، فكما ان مرتبة تقرّر الماهية وفعليتها، مصداق الحكاية الذهنية بالموجودية المصدرية، فكذلك مرتبة تقرّر الماهية وفعليتها، مصداق الحكاية الذهنية، بمفهوم الماهية، ومفهومات ذاتياتها ومستتبعة لها، استتّباع المصداق للصادق، والمحكي عنه للحكاية.

وقوله وغير منسلخة عن اقترانها مطلقاً، ان أراد به ان مرتبة الموجودية، مقترنة في الواقع لمرتبة الفعلية والتقرّر، وان مرتبة الفعلية والتقرّر، غير منسلخة عن مرتبة الموجودية، فهذا باطل كما عرفت، وان أراد به ان مرتبة الموجودية، حكاية ذهنية عن مرتبة الفعلية والتقرّر، ومرتبة الفعلية والتقرّر، مصداق محكي عنه لتلك الحكاية، وغير منسلخة عنها، لكون المحكي عنه غير منسلخ عن [صفة] الحكاية، فهذا حق، لكنه بمعزل عمّا فيه الكلام.

وبالجملة فكلامه لا يرجع إلى طائل، وقد وقع منها الاطناب، في تفصيل ما عرض له في هذا الباب، صوناً للألباب، عن الزيغ عن الصواب.

وما به السبق فيها الوجود، او عارضه، أي الوجوب، التقدّم بالطبع في المشهور، هو تقدّم العلّة الناقصة على معلولها، سواء كانت العلّة الناقصة فاعلّة او غيرها، والتقدّم بالعلية في المشهور، هو تقدّم العلّة التامة على معلولها، وعند بعضهم، التقدّم بالطبع تقدّم العلّة الناقصة، التي هي غير الفاعل على الملعلول، والتقدّم بالعلية، وهو تقدّم الفاعل، سواء كان مستقلاً بالتأثير، او لا على المعلول، وكلا التقدمين يشتركان في معنى واحد، وهو تقدّم المُحتاج إليه على المُحتاج، ويُسمّى هذا المعنى العام، بالتقدّم بالذات.

وقد يُطلق اسم التقدّم بالطبع، ويخص التقدّم بالعلّية، باسم التقدّم بالذات، والظاهر من كلام الشيخ، ان التقدّم بالعلّية، هو تقدّم العلّة الموجبة، على معلولها الموجب، حيث ذكر ان التقدّم بالطبع، هو ما يكون له الوجود أولاً، وان لم يكن للثاني، ولا يكون للثاني إلا وقد كان للأول، مثل الواحد، فانه يمكن وجوده بدون الكثير، ولا يمكن وجود الكثير بدون وجود الواحد، وان المُتقدّم بالعلية، هو ما يكون وجود الثاني منه، ولا يكون وجوده من الثاني، كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

ثمّ ذكرنا حاصله: ان المعنى الذي فيه التفاوت، مُختلف مثلاً في التقدّم بالطبع، المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت، وهو ملاك التقدّم، هو نفس الوجود، فإن الواحد من حيث انه واحد، يمكن وجوده بدون الكثير، ولا يمكن وجود الكثير، إلا وقد صار الواحد موجوداً أولاً.

فأصل الوجود، هو المعنى الذي يحصل للمُتقدّم، ولم يحصل بعد للمتأخر، إلا وقد حصل للمُتقدّم، وفي التقدّم بالعلّية، هو الوجود باعتبار وجوبه، لا باعتبار اصله، فإن العلّة لا تنفك عن المعلول، فالتفاوت هناك، في ان احدهما يجب بحيث لا يجب الاخر، والأخر لا يجب إلا حيث قد وجب الأول، فإن وجوب الثاني من وجوب الأول، هذا خلاصة كلامه، فيما به السبق في التقدّم بالطبع، هو الوجود فقط، دون الوجوب، إذ المعلول لا يجب بوجوب العلّة الناقصة، وفي التقدّم بالعلية، الوجود ووجوبه معـاً؛ لان المعلول يجب وجوده، من وجوب وجود علّته التامة، فيصح في التقدّم بالطبع ان يقال، وجدت

العلّـة الناقصـة، فوجـد المعلـول، ولا يصـح فيـه ان يقـال، وجبـت العلّـة الناقصـة فوجب المعلول، ويصح في التقدّم بالعلية ان يقـال، وجبـت العلّـة التامـة فوجـب المعلول، كما يصح ان يقال، وجدت العلّة الناقصة فوجد المعلول، فقوله وما به السبق فيهما الوجود او عارضه، أي الوجوب معناه، ان ما به السبق، فقـي التقـدّم بـالطبع، هـو الوجـود فقـط، وفي التقـدّم بالعليـة، الوجـود باعتبـار عارضـه، أي الوجوب.

والكلام في ذلك سيأتي ان شاء الله تعالى، حيث بحث المُصنّف عن اقسام التقدّم في الكتاب.

**قوله: (وذاتيّات الماهيّة أيضـاً، لها تقدّم بالماهيّة عليها، من حيث التّقرّر، ويحكم العقل، بأنّ الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهيّة بالإصدار، إنّما الأحقّ أن يتعلّق بالإصدار، أولاً بها، ثمّ بالماهيّة، كما أنّ لها تقدّماً بالطّبع أيضاً، على الماهيّة، بحسب الوجودين، فقد اجتمع فيها نحوان من التّقدّم).**

في ذاتيات الماهية مذاهب:

**الأول:** ان تركب الماهيات من الاجناس والفصول، تركيب إتحادي، والجنس والفصل والنوع، موجودة بوجود واحد، من دون تغاير في الوجود، ذهناً وخارجاً، إلا في اللحاظ التحليلي، وليس بإزاء الجنس والفصل في النوع، مادة وصورة متمايزتان في الوجود، وإنما يسمى الجنس، إذا اخذ مُغايراً للفصل مادة، والفصل إذا اخذ مُغايراً للجنس صورة.

**الثاني:** ان تركّب الماهيات من الاجناس والفصول، تركيب انضمامي،

والجنس مأخوذ من مادة موجودة، بوجود مغاير لوجود المُركّب والفصل، والفصل مأخوذ من صورة مغايرة، للمادة والمُركّب في الوجود، فالمادة إذا اخذت لا بشرط الصورة، جنس، والصورة لا بشرط المادة، فصل.

**الثالث:** ان الموجودات هويات بسيطة، لا جزء لها خارجاً وذهناً، وإنما الاجناس والفصول، أمور مُنتزعة عنها.

فعلى الثالث، لا تقدّم للجنس والفصل على النوع بالماهية، ولا بالطبع.

وعلى الثاني، لا ريب في تقدّم الجنس والفصل على النوع، بكلا النحوين من التقدّم؛ لان الجنس والفصل على هذا المذهب، علّة مادية، وعلّة صورية للنوع، فهما مُتقدّمتان على النوع، بحسب الوجود، تقدّم المُحتاج إليه على المُحتاج، فعلى هذا المذهب، للجنس باعتبار النوع انه مادة، وللفصل باعتبار انه صورة، تقدّم بالطبع على النوع، ولهما كونهما جنساً وفصلاً، تقدّم بالماهية على النوع، لانهما بهذا الإعتبار، متحدان وجوداً مع النوع، فليسا بهذا الإعتبار علّتين، وليس النوع بهذا الإعتبار، محتاجاً اليهما، ضرورة تغاير المُحتاج، والمُحتاج إليه، وجوداً.

وعلى المذهب الأول، لا يكون لذاتيات الماهية - أي لجنسها وفصلها - تقدّم بالطبع على الماهية أصلاً، باعتبار ما لاتحاد الجنس والفصل والماهية في الوجود، ذهناً وخارجاً، وعدم كون الماهية مُحتاجة إلى الجنس والفصل، لامتناع الإحتياج بين المتّحدين. نعم، ان جاز ان يكون للماهية، التي لها جنس وفصل، مادة وصورة متمايزتان بحسب الوجود، غير متّحدتين مع جنسهما وفصلهما، كما هو مذهب من يقول، بان التركيب الذهني، قد يجتمع مع

التركيب الخارجي، من غير تلازم بينهما، وهو الحق، وتشير إليه عبارات الشيخ، كان لمادتها وصورتها، تقدّم بالطبع عليها، لا لجنسها وفصلها، وان لم يجز ذلك، كما هو مذهب البعض، لم يكن لجزء من اجزائها، تقدّم بالطبع عليها أصلاً، إذ لا يكون لها على هذا التقدير جزء، تحتاج هي إليه.

إذا دعيت هذا، فلعلّك دريت ان قول المُصنّف، لا يخلو عن كدر وسماجة، فإن ذاتيات الماهية، هي اجزائها العقلية، أي جنسها وفصلها، والاجزاء العقلية على المذهب الثالث، عوارض انتزاعية، يُنتزع من هويات بسيطة، وليست مُتقدّمة عليها أصلاً، لا بحسب الماهية، ولا بالطبع، فلا يستقيم قوله على المذهب الثالث أصلاً، وكذا على المذهب الأول، او الذاتيات على المذهب الأول، مُتّحدة مع الماهية، وجوداً وذهناً وخارجاً، وليست الماهية مُحتاجة إليها في الوجود، فليس لها على الماهية، تقدّم المُحتاج إليه على المُحتاج، وهو التقدّم بالطبع على المذهب الأول، فلا يصح على ذلك المذهب قوله، كما ان لها تقدّماً بالطبع أيضاً، على الماهية بحسب الوجودين، فقد اجتمع فيها نحوان من التقدّم، واما على المذهب الثاني، فلا يستقيم بناءاً عليه أيضاً، الحكم بتقدّم الذاتيات بالطبع على الماهية، فإن الجنس والفصل باعتبار انهما جزأن عقليان، لا يتقدمان بالطبع على الماهية، وإنما يتقدّمان عليها بالطبع، بما هما مادة وصورة، متمايز كل منهما من الأخرى في الوجود، فانهما بما هما جنس وفصل، متّحدان مع النوع وجوداً، فلا يتقدّمان على النوع، بما هما جنس وفصل على النوع بحسب الوجود.

قال المُصنّف في مبحث التقدّم والتأخر من هذا الكتاب، ان ارتباط احدى الذاتين بالأخرى، ان كان يرجع بالتكافؤ، في لزوم الوجود من الطرفين، فالتقدّم العلي، وان كان ارتباط الذاتين، لا يرجع بالتكافؤ في اللزوم من الطرفين، فإن كان ذلك من جهة التوقف في نفس الوجود، فاحدهما لا يمكن ان يوجد الأخرى، إلا وهي موجودة، وهي ربما توجد، وليست الأخرى بموجودة، كحال الواحد عند الأثنين، فانه ان كانت الأثنينية موجودة، فالوحدة موجودة، ولا ينعكس مكافئه، فليس ان كانت الوحدة موجودة، فالأثنينية لا محالة موجودة، فالموقوف عليه في وجوده مُتقدّم بالطبع، والموقوف في وجوده متأخر بالطبع، وان كان من تلقاء التعلّق بحسب مرتبة الماهية، التي هي معروض الوجود، ومرتبتها قبل مرتبة الوجود، أي باعتبار الترتيب في فعلية جوهر الذات، وتجوهر سنخ الحقيقة، مع عزل النظر عن نفس الوجود العارض المتأخر، فاحديهما لا يمكن ان يتجوّهر حقيقة الأخرى، إلا وهي متجوهرة الماهية، وهي ربما تتجوهر حقيقتها، وليست الأخرى متجوهرة الماهية، كحال الجسم عند الحيوان، فانه ان كانت حقيقة الحيوانية متجوهرة، فحقيقة الجسمية متجوهرة، ولا تنعكس مكافئة، فليس ان كانت حقيقة الجسمية متجوهرة، فحقيقة الحيوانية لا محالة متجوّهرة، فالمُترتّب عليه في تجوهر حقيقته، مُتقدّم بالماهية، والمُترتّب في تجوهر حقيقته، متأخر بالماهية.

فإذن ما يحسبه تحليل معنى الفاء، معانٍ مُختلفة، فيقال وجب فوجب، ووجد فوجد، وتجوهر فتجوهر، والمعنيان المُعبّر عنهما بوجد فوجد وتجوهر،

وهمـا التقـدّم بـالطبع والتقـدّم بالماهيـة، يتفقـان في انهمـا لا يوجبـان للمتـأخر والمُتقـدّم، ان يكـون بمـا همـا مُتقـدّم ومتـأخر بـالطبع، او بالماهيـة، متلازمـين متعاكسين، في لزوم الوجود والتجوهر، او غير متعاكسي اللـزوم، علـى ان يمكـن للتقـدّم ان يتخلّـف عنـه في الوجـود والتجـوهر، مـا هـو المتـأخر، فالـذي يجـب بحسب ما يعتبر في طباع هـذين التقـدّمين، هـو الترتـب العقلـي، لإحـدى الـذاتين على الأخرى، في الوجود او التجوهر.

واما التعاكس في اللزوم، فامر خارج عمّا يلزم طباعهما، وربما يعـرض لـزوم احد الأمـرين جزئيـاً، لخصوصيات المُتقـدّمات والمتـأخرات، لا لطبـاع التقـدّم والتأخر بالطبع او بالماهية، فيتفق ان يلزم اما وجوب الماهية في حصول الوجـود من الجانبين، كما في العلّة الصورية بالقياس إلـى المُركّـب، وفي تجـوهر الحقيقـة من الطرفين، كما في الفصـل بالقيـاس إلـى النـوع، فـلا يتصـور هنـاك ان يتفـق، ان يجتمـع التقـدّم العقلـي، الـذي هـو بـالطبع او بالماهيـة، والتقـدّم الـذي لا يجتمـع بحسبه المُتقدّم والمتأخر، بل إنما يكون التقدّم العقلي فقط، لكون المتقـدم، هـو الأخـر ممّـا يحتـاج إليـه وجـود المتـأخر، او يتقـدّم منـه حقيقتـه، وامـا لا وجـوب المعيّة في حصـول الوجـود، وفي تجـوهر الحقيقـة، علـى ان يمكـن الافـتراق مـن طرف المُتقدّم، لكونه ليس هو الجزء الأخير، كما في العلّـة الماديـة بالقيـاس إلـى المُركّب، وفي الطبيعة الجنسية بالقياس إلى النوع، فيتصور ان يتفق هناك اجتمـاع التقـدّم العقلـي، الـذي هـو بـالطبع او بالماهيـة، والتقـدّم الـذي بحسـبه تخلّـف المتأخر عن المُتقدّم بتة، انتهى.

وظاهر تمثيله، وجوب المعيّة في حصول الوجود من الجانبين، بقوله كما في العلّة الصورية بالقياس إلى المُركّب، ووجوب المعيّة في تجوهر الحقيقة من الطرفين، بقوله كما في الفصل بالقياس إلى النوع، وتمثيله لا وجوب المعيّة في حصول الوجود، وفي تجوهر الحقيقة، بقوله كما في العلّة المادية بالقياس الى المُركّب، وفي الطبيعة الجنسية بالقياس إلى النوع، ناظر إلى ان تقدّم الصورة والمادة على المُركّب، تقدّم بالطبع، وتقدّم الجنس والفصل على النوع، تقدّم بالماهية لا بالطبع، ولو كان للجنس والفصل على النوع، تقدّم بالطبع أيضاً، لكفى ذكر تقدّم الجنس والفصل بحسب الوجود، أي بالطبع، وبحسب التجوهر أي بالماهية، لكلا التمثيلين، ولم يحتج إلى ذكر تقدّم الصورة والمادة على المُركّب، إلا ان يقال: ان إيراده تقدّم الصورة والمادة، على المُركّب بالتمثيل، لزيادة التوضيح، ثمّ قال: للماهية المُركّبة فاقتان، فاقة الاستناد، وفاقة التأليف، والثانية بحسب نفس الماهية من حيث هي هي، والأولى بحسب نفس الماهية، بما ان لها طباع الإمكان، إذ التركيب لا ينسلخ عن طباع الإمكان، وللماهية البسيطة الجوازية، فاقة المجعولية فقط، وهي لها بما هي على طباع الإمكان.

ثمّ قال: فنفس الماهية الصادرة من الجاعل، إذا حلّلها العقل إلى ذاتي ما، وإلى ذي ذلك الذاتي، وجد ان الذاتي، احق ما يتجوهر أولاً، بنفس ذلك الجعل بعينه، وان كان هو وذو الذاتي، متحدين في الحقيقة، ولهما بحسب ذلك الجعل، تجوهر واحد، يستتبع من حيث تلك المجعولية، وجوداً واحداً، فهذا التقدّم

للجزء، بحسب نفس جوهر الماهية المُتقوّمة به، مع عزل النظر عن مرتبة الوجود، وتوقفها عليه في الموجودية.

فإن لوحظ ذلك، كان له عليها تقدّم بالطبع أيضاً، فالعقل بعد التحليل بحد الذاتي، أحقّ ما يوجد أولاً، بنفس ذلك الإيجاد، وبعين ذلك الوجود، وبجده ريثما تغاير الماهية، ولا يكون ذلك إلا في لحاظ التحصيل والابهام، ان لوجود الماهية، توقفاً ما عليه، فإذن لجزء الماهية عليها تقدّمان، تقدّم بالماهية، وتقدّم بالطبع، كل من حيثية أخرى، والطبيعة لا بشرط شيء، وان كانت هي عين الطبيعة بشرط شيء، لكن كاد يكون سبيلها بالنسبة إليها، سبيل نسبة الجزء إلى الكل، بحسب التكثّر الذي يوقعه العقل، في لحاظ التعين والابهام، فكما انها مُتقدّم عليها بالماهية، فكذلك يصح من وجه، ان لها تقدّماً عليها بالطبع، تقدّم البسيط على المُركّب، فالطبيعة من الشيء الطبيعي، كالبسيط من المُركّب، ولكن في لحاظ التحصيل والابهام، لا في الوجود، ولا في سائر اللحاظات، انتهى.

وهذا الكلام صريح، في انه يزعم ان ذاتيات الماهية، المُتّحدة معها في الوجود، مُتقدّمة على الماهية بالطبع أيضاً، كما انها مُتقدّمة عليها بالماهية، وانت تعلم ان الوجود عبارة عن الإعتبار الذهني، الذي هو حكاية فعلية، وتجوهرها، فتقدّم شيء على شيء بحسب الوجود، عبارة عن تقدّمه عليه بحسب الفعلية والتجوهر، فإذا كان علّة شيء مُتقدّمة عليه بحسب الوجود، كان معناه: ان ذات العلّة المُتقرّرة، مُتقدّمة على ذات ذلك الشيء المتقرّر، فليس

للعلّة عليه تقدّمان، مُتغايران بحسب المصداق، يكون احدهما بحسب التجوهر والفعلية، والأخر بحسب الوجود، وإنما لها عليه تقدّم واحد، هو تقدّم ذات العلّة على ذات المعلول، فقد يعبّر عنه بالتقدّم بحسب الفعلية والتجوهر، وقد يعبر عنه بالتقدّم بحسب الوجود.

فذاتيات الماهية، لمّا كانت مُتّحدة معها، جعلاً وتقرراً وفعلية ووجوداً، لم يكن لذوات الذاتيات، تقدّم على ذات الماهية، بحسب الفعلية والوجود في الواقع، مع عزل النظر عن لحاظ الذهن، لكن الذهن إذا حلّل الماهية إلى ذاتياتها، حكم بتقدّم نسبة الفعلية والوجود إلى الذاتيات، على نسبة الفعلية والوجود إلى ذات الماهية، فيحكم بانه متقرّر الحيوان وتجوهر، فتقرّر الإنسان وتجوهر، ووجد الحيوان فوجد الإنسان، ومعنى وجد الحيوان فوجد الإنسان، هو معنى تقرّر الحيوان وتجوهر، فتقرّر الانسان وتجوهر، وإنما التغاير في التعبير، دون العناية المقصودة، فقوله فما نقلنا عنه اخراً، فنفس الماهية الصادرة، إلى قوله مع عزل النظر عن مرتبة الوجود، وتوقفها عليه في الموجودية، ليس تحته معنى؛ لان العقل إذا حلّل الماهية، إلى الذاتي وذي الذاتي، حكم بان نسبة التقرّر والوجود إلى الذاتي، اقدم من نسبة التقرّر والوجود إلى ذي الذاتي.

فمعنى ان العقل إذا حلّل الماهية إلى الذاتي والى ذي الذاتي، وجد ان الذاتي أحقّ ما يتجوهر أولاً، بنفس ذلك الجعل بعينه، ان العقل إذا حلّل الماهية إلى الذاتي والى ذي الذاتي، وجد ان الذاتي احق ما يوجد أولاً، بنفس ذلك الجعل

بعينه، فالتجوهر في حكاية الذهن ولحاظه، هو الوجود لا غير، فلا معنى لقوله، فهذا التقدّم للجزء، بحسب نفس جوهر الماهية المتقومة به، مع عزل النظر عن مرتبة الوجود، وتوقفها عليه في الموجودية، فإن تقدّم الجزء الذهني، بحسب نفس جوهر الماهية في لحاظ العقل في الموجودية، فإن الموجودية هي حكاية نفس جوهر الماهية لا غير، وتقدّم الجزء الذهني على الماهية في الموجودية، هو تقدّم الجزء الذهني على الماهية، بحسب التجوهر، وبحسب نفس جوهر الماهية؛ لان الموجودية هي حكاية نفس التجوهر، وجوهر الماهية.

وهذا التقدّم هو التقدّم بالماهية، لا التقدّم بالطبع، فالتقدّم بالماهية، عبارة عن تقدّم نسبة التجوهر والوجود إلى الذاتي، على نسبة التجوهر والوجود إلى الماهية في لحاظ العقل، والتقدّم بالطبع، عبارة عن تقدّم الموقوف عليه، على الموقوف في الواقع، بان يكون ذات الموقوف عليه، مُتقرّرة مُنحازة عن ذات الموقوف في الواقع، والذاتيات ليست أجزاء للماهية حقيقة، وإنما هي أجزاء لحدها التفصيلي، في ملاحظة الذهن، فهي مُتقدّمة على حدها التفصيلي بالطبع، مُغايرة له بحسب الوجود، ومُتقدّمة على الماهية بالماهية، من حيث ان نسبة التجوهر والوجود إلى الذاتي، مُتقدّمة على نسبة التجوهر والوجود إلى الماهية، في لحاظ العقل.

وتقدّم نسبة التجوهر والتقرّر إلى الذاتي، على نسبة التجوهر والتقرّر إلى الماهية، في لحاظ العقل، هو تقدّم نسبة الوجود إلى الذاتي، على نسبة الوجود إلى الماهية، في ذلك اللحاظ، ضرورة ان الوجود، ليس إلا حكاية التجوهر

والتقرّر لا غير، لا كما زعم المُصنّف، من ان تقدّم نسبة التجوهر إلى الذاتي، على نسبة التجوهر إلى الماهية في لحاظ العقل، تقدّم بالماهية، وتقدّم نسبة الوجود إلى الذاتي، على نسبة الوجود إلى الماهية في لحاظ العقل، تقدّم بالطبع، ومنشأ هذا الزعم، توهم ان الوجود عارض للماهية، في مرتبة متأخرة عن مرتبة تقرّرها وتجوهرها، وهو توهم فاسد.

فقد سبق مراراً، ان الوجود ليس عارضاً للماهية في نفس الأمر، وإنما هو حكاية نفس التقرّر، والعجيب ان المُصنّف نفسه، مُعترف بان مصداق الوجود، نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، ثمّ يزعم ان التقدّم بحسب التجوهر والتقرّر، غير التقدّم بحسب الوجود، ولم يدر ان ما يتقدّم على شيء، بحسب التجوهر والتقرّر، يكون مصداقاً للوجود، قبل كون ذلك الشيء، مصداقاً للوجود، وليس معنى كونه مُتقدّماً على ذلك الشيء، بحسب التجوهر، إلا تقدّمه عليه، بحسب كونه مصداقاً للوجود، وليس ذلك بدعاً منه.

**قوله: (ثمّ إنّ هناك فحصاً على شدّة غموض، كأنّا قد سقنا إليه فطانتك؛ فإنّ الماهيّة في مرتبة الصّدور، وهي بعينها مرتبة التقرّر، تتأخّر عن مقوّماتها، وتتقدّم على الوجود، فيكون نسبة الوجود والذّاتيّات إلى الماهيّة، على التّعاكس، ولكن على سبيل، أنّ تعلّق الجعل البسيط بالماهيّة، متأخّر عن تعلّقه بعينه بالذّاتي).**

قد علمت مراراً، انه ليس في نفس الأمر، إلا نفس الماهية الوجدانية، التي هي نفسها، بلا زيادة امر ما عليها، مصداق للموجودية وللذاتيات، واثر الجعل

البسيط بالذات، هي نفس الماهية الوجدانية، التي هي نفس مصداق الوجود والذاتيات، وكما ان للوجود مفهوماً انتزاعياً، ومصداقاً واقعياً، كذلك للذاتيات مفاهيم انتزاعية، ومصداق واقعي، وكما ان للوجود نحوين من التقرّر:

**الأول:** تقرّر مصداقه، الذي هو نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها.

**والثاني:** تقرره في الذهن بعد الانتزاع.

كذلك للذاتيات تقرّران:

**الأول:** تقرّر مصداقها، الذي هو نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها.

**والثاني:** تقرّرها في الذهن بعد الانتزاع.

فالتقرّر الأول للوجود وللذاتيات، الذي هو تقرّر نفس الماهية، اثر الجعل البسيط بالذات، المُتعلّق بنفس الماهية، والتقرّر الثاني للوجود، والتقرّر الثاني للذاتيات، اثران لجعلين بسيطين اخرين، وراء ذلك الجعل البسيط، وكما ان نسبة التقرّر بذلك الجعل البسيط، مُتعلّق بنفس الماهية إلى ذاتياتها، مُتقدّمة في لحاظ العقل، على نسبته إلى الماهية، كذلك نسبة ذلك التقرّر، إلى ذاتيات الماهية، مُتقدّمة في لحاظ العقل، على نسبته إلى الوجود، وكما ان كون الماهية موجودة، مجعول بحسب المصداق، بعين ذلك الجعل البسيط، المُتعلّق بنفس الماهية؛ لان كون الماهية موجودة، حكاية عن نفس الماهية.

وجعل الحكاية بما هي حكاية، عبارة عن جعل مصداقها، كذلك حمل الماهية وذاتياتها على نفسها، ككون الإنسان انساناً، وكونه حيواناً وناطقاً، مجعول بحسب المصداق، بعين ذلك الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية؛ لان

ذلك الجعل، حكاية عن نفس الماهية، وجعل الحكاية بما هي حكاية، عبارة عن جعل مصداقها، وكما ان مفهوم كون الماهية موجودة، الموجود في الذهن مجعول بسيط، وراء الجعل البسيط، المُتعلّق بنفس الماهية، كذلك مفهوم كون الإنسان انساناً، وكونه حيواناً وناطقاً، الموجود في الذهن، مجعول بجعل بسيط، وراء ذلك الجعل البسيط، فجعل ما ذكره وسمّاه محضاً على شدّة غموض، هذر ليس تحته مُحصّل، فإن قوله ويتقدّم على الوجود، ان أراد به ان الماهية في مرتبة التقرّر، تتقدّم على مفهوم الوجود، المُنتزع عنها في الذهن، فمُسلّم.

لكن الماهية في مرتبة التقرّر، تتقدّم على مفهوم نفسها، ومفهومات ذاتياتها المُنتزعة عنها في الذهن أيضاً، وان أراد به الماهية في مرتبة التقرّر، تتقدّم على مصداق الوجود، فذلك باطل؛ لان الماهية في مرتبة التقرّر، هي مصداق الوجود، فيكون القول يتقدمها عليه، قولاً بتقدمها على نفسها، وقوله ومُتقدّم بحسب تلك المرتبة بعينها، على مُتعلّق الجعل المؤلف للوجود، أي ان الماهية موجودة، ان أراد به، ان تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُتقدّم بحسب مرتبة التقرّر، على مصداق ان الماهية موجود.

فاما ان يقول بان تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُتقدّم على نفس الماهية في مرتبة التقرّر، فيكون القول بتقدّم تعلّق الجعل البسيط بالماهية، على مُتعلّق الجعل المؤلف للوجود، وبمعنى مصداق ان الماهية موجودة قولاً، بتقدّمه على نفس الماهية في مرتبة التقرّر، ولا يلزم من ذلك ما ادّعاه، من تقدّم الماهية في

مرتبة التقرّر، على الوجود بحسب المصداق.

واما ان لا يقول بتقدّم تعلّق الجعل البسيط بالماهية، على نفس الماهية، في مرتبة التقرّر، فلا يلزم تقدّم تعلّق الجعل البسيط بالماهية، على مُتعلّق الجعل البسيط، المؤلف للوجود، بمعنى مصداق ان الماهية موجودة كما زعم، وان أراد به ان تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُتقدّم المفهوم الإنتزاعي، الحاصل في الذهن لمُتعلّق الجعل، المؤلف للوجود، أي مفهوم ان الماهية موجودة، الحاصل في الذهن بعد الإنتزاع من الماهية، في مرتبة التقرّر، فمُسلّم، ضرورة ان تعلّق الجعل بمصداق المفهوم الإنتزاعي، مُتقدّم على حصول المفهوم الانتزاعي في الذهن، بعد انتزاعه من ذلك المصداق، لكن تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُتقدّم على المفهوم الإنتزاعي، الحاصل في الذهن، من حمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، كمفهوم كون الإنسان انساناً، وكونه حيواناً ناطقاً مثلاً، الحاصل في الذهن، بعد الإنتزاع من ماهية الإنسان في مرتبة التقرّر.

واما قوله فإن صدق هذه الهيئة الحملية، بنفس استّتباع تعلّق الجعل البسيط بالماهية، لذلك فان كان معناه، ان صدق هذه الهيئة الحملية، التي هي حكاية عن نفس الماهية، إنما هو بنفس جعل الماهية، فجعلها عبارة عن جعل مصداقها، الذي نفس الماهية، فجعل الماهية، جعل تلك الهيئة الحملية، فذلك حق.

لكن هذا إنما يستقيم، إذا لم يكن الوجود عارض للماهية، واما لو كان الوجود من عوارض الماهية، كما يزعمه المُصنّف، فلا معنى لكون جعل

الماهية، هو جعل خلط الماهية بذلك العارض؛ لان خلط المعروض بالعارض، متأخر عن تقرّر ماهية المعروض، فانه اما ان يزيد على الماهية، بعد مرتبة تقرّرها، شيء يكون عارضاً لها أولاً، على الثاني لا يكون للماهية عارض، يكون جعل الماهية، جعل خلط الماهية بالوجود العارض لها، وعلى الأول يكون الوجود امر مُغاير للماهية، مُمكناً في نفسه، مُحتاجاً إلى جعل جاعل، بجعله قائماً بالماهية، عارضاً لها، فلا يكون تعلّق الجعل البسيط بنفس الماهية، مُستّتبعاً لخلط الماهية بالوجود، كما زعم. فلا محيد من القول، بتعلّق جعل مُستأنف بذلك الخلط.

والعجب ان المُصنّف، قد أورد على المُحقّق الدواني، القائل بان صدق حمل الذات والذاتيات، على نفس الذات، بجعل نفس الماهية في الحواشي السابقة، ان الجعل البسيط والجعل المُركّب، متباينان بحسب الحقيقة، لا يمكن تعلّق احديها بمُتعلّق الأخر، فلا يمكن تعلّق الجعل البسيط، المُتعلّق بنفس الماهية، بالهيئة الحملية، التي هي بين الماهية ونفسها وذاتياتها، ولم يخطر له بالبال، انه أورد عليه نفسه في القول، بتعلّق الجعل البسيط، المُتعلّق بنفس الماهية بالهيئة الحملية، التي بين الماهية والموجودية، أي كون الماهية موجودة، وان كان معناه: ان مصداق هذه الهيئة الحملية، اي مصداق كون الماهية موجودة، يتحقّق باستّتباع تعلّق الجعل البسيط بالماهية، لذلك المصداق. فذلك باطل فاحش؛ لان مصداق هذه الهيئة الحملية، نفس الماهية، بلا امر زائد عليها، وهي اثر الجعل البسيط، المُتعلّق بها بالذات، وليس تعلّق

الجعل البسيط بها، مُستّتبعـًا لهـا، وان كـان معنـاه، ان للماهيـة في الواقـع مـرتبتين، احـدهما مرتبـة التقـرّر، وهـي اثـر الجعـل البسـيط بالـذات، والأخـر مرتبـة الموجوديـة، والمرتبـة الأولـى مُستّتبعة للمرتبـة الثانيـة، فتعلّـق الجعـل البسـيط بالماهية، الذي اثره بالـذات، هي المرتبـة الأولـى، مُستّتبع لصـدق الموجوديـة، التي هي المرتبة الأخرى، فـذلك أيضـًا باطـل، إذ لـيس في الواقـع الأمريـة، نفس الماهية المُسمّاة بالتقرّر، والعقـل بضـرب مـن التحليـل، يُنتزع منهـا الموجوديـة، ويصفها بها.

فالمرتبـة الأخـرى، ليسـت إلا مرتبـة الحكايـة الذهنيـة، وجعلهـا بحسـب مصـداقها الـواقعي، عـين جعـل المرتبـة الأولـى، لا ان جعـل المرتبـة الأولـى، مُستّتبع لصـدق المرتبـة الأخـرى، وجعلهـا بحسـب تقرّرهـا الـذهني، جعـل مستأنف، مغاير للجعل المُتعلّق بنفس الماهية، وان كـان معنـاه، ان تعلّـق الجعـل البسيط بالماهية، مُستّتبع لصدق الهيئة الحمليـة في ذهـن الحـاكي، استّتباع جعـل المحكي عنه، لصدق الحكاية الذهنية في الـذهن الحـاكي، كمـا ان جعـل الصبّاغ السـواد في ثـوب، مُستّتبع لصـدق الحكايـة الذهنيـة، بـان الثـوب اسـود في ذهـن الحـاكي، فـذلك صـحيح، لكـن تعلّـق الجعـل البسـيط بالماهيـة، مُستّتبع لصـدق الحكاية الذهنية، بحمل الماهيـة وذاتياتهـا علـى نفسـها، في ذهـن الحـاكي أيضـًا، فكما ان تعلّق الجعل البسيط، بالماهيـة الإنسـانية مـثلاً، مُستّتبع لصـدق الحكايـة الذهنية، بان الإنسان موجود في ذهن الإنسان، إنسـان وحيـوان في ذهـن الحـاكي، ضرورة ان ما لا يتعلّق به الجعل، لـيس لـه ذات، ومـا لا ذات لـه، لـيس شـيئًا مـن

الأشياء، واما قوله ولا على مُتعلّقه، كقولنا الإنسان حيوان، فقد عرفت انه لا استتّباع هناك، بل مجرد اقتران على وجه الاتفاق، فصريح البطلان، إذ لا ريب في ان مصداق الماهية وذاتياتها على نفسها، ومصداق حمل الموجود عليها، هي نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، انضماماً او انتزاعاً.

والمُصنّف مُعترف بذلك في غير موضع، كما عرفت مراراً، ولا في ان نفس الماهية، التي هي نفسها، مصداق كلا الحملين، اثر الجعل البسيط بالذات، فاما ان يكون تعلّق الجعل البسيط بمصداق الحمل، مُستّتبعاً لصدق الهيئة الحملية، او لا يكون كذلك، فعلى الأول يكون تعلّق الجعل البسيط بنفس الماهية، التي هي نفسها، مصداق كلا الامرين، مُستّتبعاً لصدق كلتا الهيئتين الحمليتين، فيكون تعلّق البسيط بالماهية، مُتقدّماً على صدق كلتاهما، وعلى الثاني لا يكون تعلّق الجعل البسيط بنفس الماهية، مُستّتبعاً للهيئة الحملية، التي هي كون الماهية موجودة أيضاً؛ لان استتّباعه لها، إنما هو لكون نفس الماهية، التي هي اثر الجعل البسيط، مصداقاً لتلك الهيئة الحملية، وهذا مُتحقّق في الهيئة الحملية، بين الماهية ونفسها وذاتياتها أيضاً.

فلمّا لم يستلزم هذا، استتّباع تعلّق الجعل البسيط بالماهية، لصدق هذه الهيئة الحملية، لم يستلزم هذا، استتّباع تعلّق الجعل البسيط بالماهية، لصدق تلك الهيئة الحملية أيضاً.

ثمّ ان تنيك الهيئتين الحمليتين، لهما نحوان من التقرّر والوجود، احدهما تقرّرهما الواقعي بتقرّر مصداقهما، والثاني تقرّرهما في الذهن في مرتبة الحكاية

الذهنيـة، وهمـا في كِـلا التقـرّرين مُمكنتـان، مُحتاجتـان إلـى الجاعـل، وامكانهمـا بحسـب النحـو الأول مـن التقـرّر، هـو إمكـان مصـداقهما، فاحتياجهمـا بحسـب النحـو الأول إلـى الجاعـل، هـو إحتيـاج مصـداقهما، وجعلهمـا بحسـب ذلـك التقـرّر، هـو جعـل مصـداقهما، وجعلهمـا بحسـب ذلـك التقـرّر، هـو جعـل مصداقهما، وامكانهما بحسب النحو الثاني مـن التقـرّر، غيـر إمكـان مصـداقهما، واحتياجهما إلى الجاعل بحسبه، غير احتياجه إليه بحسبه، وجعلهما غير جعلـه، فلا فرق بين ثنيك الهيئتين الحمليتين، كما زعـم مـن ان تعلّق الجعـل بالماهيـة، مُتقدّم على صـدق الهيئـة الحمليـة، بيـن الماهيـة والوجـود، ولـيس متقـدّمـًا علـى صدق الهيئة الحملية، بين الماهيـة والوجـود، ولـيس مُتقـدّمـًا علـى صـدق الهيئـة الحملية، بين الماهيةونفسها وذاتياتها.

فإن تعلّق الجعل البسيط بالمصداق، اما ان يكون مُتقدّمـًا علـى صـدق الهيئـة الحملية، الحاكية عنه، فيكون تعلّق الجعل البسيط بـنفس الماهيـة، مُتقـدّمـًا علـى صدق الهيئة الحملية، بين الماهية ونفسها وذاتياتها أيضـًا؛ لانها حاكيـة عـن نفـس الماهية. واما ان لا يكون تعلّق الجعل البسيط بالمصـداق، مُتقـدّمـًا علـى صـدق الهيئة الحملية، الحاكية عنه، فلا يكون تعلّق الجعل بنفس الماهية، مُتقـدّمـًا علـى صـدق الهيئـة الحمليـة، بـين الماهيـة والوجـود أيضـًا؛ لان مصـداق هـذه الهيئـة الحمليـة، هـي نفـس الماهيـة، بـلا زيـادة امـر مـا عليهـا، كمـا ان مصـداق الهيئـة الحملية، بين الماهية ونفسها وذاتياتها، هي نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليهـا، فإن لم يكن جعـل المصـداق، مُتقـدّمـًا علـى صـدق الهيئـة الحمليـة الحاكيـة، لـم

يكن جعل الماهية، مُستتّبعـًا لصدق كون الماهية موجودة أيضـًا، بـل يكـون بينهـا أيضـًا مجرد اقتران، على سبيل الاتفاق. فما ذكره كلّه جزاف، قد اسلفنا القول في إبطاله مُفصّلاً.

واما قوله وإذا لـوحظ الوجـود، علـى ان مُتعلّقـًا للجعـل البسيط إلـى اخـره، ففيه ان لنفس الوجود، نحوان مـن التقـرّر، الأول: بمعنـى تقـرّر مصـداقه، ومنشأ انتزاعه، الذي هو نفس الماهية. والثاني: تقـرّره في الـذهن بعـد الإنتـزاع، وكـذلك لمفهـوم الماهيـة، كمفهـوم الإنسـان والإنسـانية مـثلاً، والمفهومـات واثبـات الماهيـة، كمفهومـات الحيـوان والنـاطق وغيرهمـا، نحـوان مـن التقـرّر، الأول تقرّرهـا بـنفس الماهيـة، والثـاني تقرّرهـا في الـذهن بعـد الإنتـزاع، فجعـل الوجـود ومفهـوم الماهيـة ومفهومـات، واثباتهـا بحسـب النحـو الأول، هـو جعـل نفـس الماهية، وجعل الوجود بحسب النحو الـذاتي، مغـاير لجعـل الماهيـة، كمـا جعـل مفهوم الماهية، ومفهومات ذاتياتها، بحسب النحو الثاني، مغـاير لجعـل الماهيـة، وكلا الجعلين المذكورين، مباينان لجعل الماهيـة، ولا يترتبـان عليـه علـى سـبيل اللـزوم، فمـا ذكـره لا يصـلح فارقـًا، بـين الوجـود ومفهـوم الماهيـة، ومفهومـات ذاتياتها.

**قوله: (ومُتقدّم بحسب تلك المرتبـة بعينهـا، علـى مُتعلّـق الجعـل المؤلّـف للوجود، أي: إنّ الماهيّة موجودة. لست أقول: على جعل مؤلّف، يتعلّق به، فإنّ صدق هذه الهيأة الحمليّة، بنفس استتباع، تعلّق الجعل البسيط بالماهيّة لذلك، لا بجعل مؤلّف يتعلّق به، متأخّر عن الجعـل البسـيط للماهيّـة، أو في مرتبتـه، إذ**

**تلك، ليست إلّا سنّة سائر العوارض، غير الوجود).**

قال في الحاشية: هذه المرتبة بعينها، مرتبة تأخر الماهية عن ذاتياتها، تاخراً بالماهية، وتقدّمها على الوجود، تقدّماً بالماهية، لكن بينها دقيقتان غامضتان شدّة الغموض:

**احدهما:** ان في التأخر عن الذاتيات، حاشيتا التقدّم والتأخر، أي الماهية كل من ذاتياتها، كل منهما نفس الحقيقة التصورية، وفي التقدّم على الوجود، احدى الحاشيتين، وهي الماهية المُتقدّمة، هي نفسها بحقيقتها التصورية، والأخرى وهي الموجودية المتأخرة، هي على ان تؤخذ هيئة تركيبية، أي ان الماهية موجودة، لا على ان تؤخذ من حيث هي مفهوم ما، يُعبّر عنه بالوجود، إذ هي بهذا الإعتبار، حقيقة تصورية، مُباينة للماهية، خارجة عن استّتباع جعل الماهية بالجعل البسيط، مُحتاجة بها في تقرّرها في الذهن، لو حاول العقل تصورها، إلى ان يتعلّق بها جعل بسيط، اما من العقل كما يتراءء في بادى الرأي، او من جاعل الماهيات على الاطلاق، كما يحكم به الفحص بالبرهان الفاصل.

**وثانيها:** ان هذا التقدّم، ليس على جعل يتعلّق بتلك الهيئة التركيبية، ويكون بالضرورة جعلاً مؤلفاً، ولا على ان يتعلّق الجعل البسيط، المُتعلّق بجوهر الماهية بها ثانياً، وفي الدرجة المتأخرة، فقد تعرفت بطلانه، بل على مجرد استّتباع ذلك الجعل البسيط، لهذه الهيئة التركيبة، على المعنى المسلف ذكره، وحيث كان قوله على مُتعلّق الجعل المؤلف، أي ان الماهية موجودة، مُتضمّناً لهما بوجه لطيف دقيق، حاول كشف ذلك بقوله، لست أقول، انتهى.

وانت تعلم انه، إذا تعلّق الجعل البسيط بالماهية، وتقرّرت نفسها وذاتياتها، بعين تقرّرها، وصدقت الهيئة الحملية، بينها وبين نفسها وذاتياتها، بعين تقرّرها مثلاً، إذا تعلّق الجعل البسيط بالماهية الإنسانية، تقررت، وتقرّر بتقرّرها الحيوان والناطق، وغيرهما من ذاتياتها، وصدق الإنسان إنسان، والانسان حيوان وناطق، بعين تقرّر الماهية الإنسانية، وتعلّق الجعل البسيط، فتقرّر مفهومها ومفهومات ذاتياتها، وتقرّر تلك الهيئة الحملية، بتقرّر مصداقها الواقعي، عين تقرّر الماهية، وتقرّر تلك المفهومات، وتلك الهيئة الحملية في الذهن بعد الإنتزاع، مغاير لتقرّر الماهية الإنسانية وجعلها، بحسب هذا التقرّر، مغاير لجعلها بحسب تقرّرها الواقعي، وكذلك إذا تعلّق الجعل البسيط بالماهية، وتقرّرت تقرّر وجودها، وصدقت الهيئة الحملية، بينها وبين الوجود، بعين تقرّرها، فاذا تعلّق الجعل البسيط بالإنسان، تقرّر الإنسان وتقرّر وجوده، وصدقت الهيئة الحملية، أي ان الإنسان موجود بعين تقرّر الإنسان، وتعلّق الجعل البسيط، فتقرّر الوجود وتقرّر هذه الهيئة الحملية، بتقرّر مصداقهما، عين تقرّر الإنسان، وتقررهما في الذهن بعد الإنتزاع، مغاير لتقرّرها وجعلهما بحسب هذا التقرّر الذهني، غير جعله، والفرق بين الذاتيات وبين الوجود، بعد اشتراكهما في ان تقررهما وجعلهما، بحسب المصداق، عين تقرّر الماهية وجعلها، وتقررهما وجعلهما في الذهن بعد الإنتزاع، غير تقرّرها وجعلها، هو ان العقل إذا لاحظ الماهية وذاتياتها باللحاظ التحليلي، حكم بتقدّم نسبة التقرّر والجعل، إلى ذاتيات الماهية، على نسبتهما إلى نفس الماهية، وحكم بانه لا

يتقرّر الإنسان، ما لم يتقرّر الإنسان، ما لم يتقرّر الحيوان والناطق.

وإذا لاحظ الماهية والوجود، حكم بان تقرّر وجودها، هو تقرّرها وجعلها، هو جعل وجودها؛ لان وجودها هو كونها وثبوتها لا غير، ولم يحكم بتقدّم نسبة التقرّر والجعل إلى الوجود، على نسبة التقرّر والجعل إلى الماهية، فإن مصداق الوجود، هو نفس الماهية، واما الهيئتان الحمليتان، اعني الهيئة الحملية بين الماهية وبين نفسها وذاتياتها مثلاً، كون الإنسان انساناً وحيوان وناطق، والهيئة الحملية بين الماهية والوجود مثلاً، كون الإنسان موجوداً، فلا فرق بينهما، فإن تحقّق تينك الهيئتين، بمعنى صدقهما، هو تقرّر مصداقهما، الذي هو نفس الماهية، فهما مجعولان بعين جعل الماهية، التي هي نفسها، بلا زيادة امر ما عليها، مصداقهما وتقرّرهما في الذهن، بعد انتزاعهما بجعل بسيط اخر، وراء الجعل البسيط المُتعلّق بالماهية.

فالدقيقة الأولى، التي حكم المُصنّف بشدة غموضها، ناشئة من شدة الغباوة، وضعف الرأي، إذ كما ان للماهية وللذاتيات مفهومات ومصداقًا، كذلك للوجود مفهومـاً ومصداقًا، وكما ان بين الماهية وبين الوجود، هيئة حملية، كذلك هاهنا، وبين نفسها وذاتياتها هيئة حملية، فكان عليه ان يبين الفرق، بين انفس الذاتيات وبين نفس الوجود، بحسب تقرّرهما بتقرّر مصداقهما، وبحسب تقرّرهما في الذهن، وبين الهيئة الحملية، بين الماهية ونفسها وذاتياتها، وبين الهيئة الحملية بين الماهية والوجود، أي بين كون الإنسان انسانًا وحيوانًا وناطق، وناطقًا مثلاً، وبين كون الإنسان موجود مثلاً،

بحسب نحوي تقرّر تينك الهيئتين، بتقرّر مصداقهما، وتقرّرهما في الذهن في مرتبة الحكاية.

واما بيان الفرق، بان يؤخذ في الأول حاشيتا التقدّم والتأخر، نفس الماهية، وكل من الذاتيات، أي حقائقها التصورية، ويوجد في الثاني حاشيتا التقدّم، الماهية والهيئة التركيبية، أي ان الماهية موجودة، فغير مُستقيم، إذ هذه الهيئة التركيبية، ليست بإزاء الحقائق التصورية للماهية وللذاتيات، وإنما بإزائها الحقيقة التصورية للوجود، وإنما هذه الهيئة التركيبية، بإزاء الهيئة التركيبية بين الماهية ونفسها وذاتياتها، أي كون الماهية نفسها، او ذاتياً من ذاتياتها، فدقيقته هذه، لخروجها عن الاتساق، والاتساق هذر وجزاف عند المهرة الحذاق، مع ما فيها من الخلل والزلل.

فانه ان أراد بالحقائق التصورية للماهية وللذاتيات، في قوله كل منهما نفس الحقيقة التصورية، مفهوم الماهية، ومفهومات ذاتياتها المُتصوّرة للذهن، فلا خفاء، في انها مفهومات موجودة في الذهن، مُتقرّرة فيه، بجعل وراء جعل الماهية، وتقرّرها في الذهن، متأخر عن تقرّر الماهية في الواقع، تأخر المُنتزع عن المُنتزع منه، وتأخر الحكاية عن المحكي عنه، وتأخر الصورة الذهنية عن ذي الصورة، فليست هي مُتقدّمة على الماهية، بحسب التقرّر الواقعي.

وان أراد بها حقائقها المُتقرّرة في الواقع، التي يحكم العقل بتقدّم نسبة التقرّر إليها، على نسبة التقرّر إلى الماهية، فالحكم بتقدّمها على الماهية، بهذا النحو من التقدّم صحيح، لكن العقل كما يحكم بتقدّم نسبة التقرّر إليها، على نسبة

التقرّر إلى الماهية، كذلك يحكم بتقدّم نسبة الوجود إليها، على نسبة الوجود إلى الماهية؛ لان مصداق الوجود هو التقرّر، والوجود عبارة عن حكاية التقرّر، فكما ان تقرّر الماهية وذاتياتها في الواقع واحد، والعقل في اللحاظ التحليلي، يحكم بتقدّم نسبة ذلك التقرّر إلى الذاتيات، على نسبته إلى الماهية، كذلك وجود الماهية وذاتياتها في الواقع واحد، والعقل في اللحاظ التحليلي، يحكم بتقدّم نسبة ذلك الوجود إلى الذاتيات، على نسبته إلى الماهية، فيكون ذلك الوجود الذي هو وجود الماهية، مُتقدّماً باعتبار انتسابه إلى ذاتياتها على الماهية أيضاً.

فكما ان حقائق الذاتيات مُتقدّمة على الماهية، تقدّماً عقلياً بحسب التقرّر، بمعنى ان نسبة التقرّر إلى حقائق الذاتيات، مُتقدّمة في لحاظ العقل، على نسبة التقرّر إلى الماهية، مع كون تقرّر الماهية وذاتياتها واحد، كذلك وجودات الذاتيات، مُتقدّمة على وجود الماهية تقدّماً عقلياً، بمعنى ان نسبة الوجود إلى الذاتيات، مُتقدّمة في لحاظ العقل على نسبة الوجود، إلى الماهية، مع كون وجود الماهية وذاتياتها في الواقع واحد، فإن الوجود هو التقرّر، الذي هو نفس الحقيقة بحسب المصداق.

وقد اعترف المُصنّف فيما سبق آنفاً، بتقدّم الذاتيات على الماهية بحسب الوجود، حيث حكم بتقدّم الذاتيات على الماهية بالطبع أيضاً، وقد تحقّق فيما سبق غير مرة، ان وجود كل حقيقة عينها، فتقدّم الذاتيات على الماهية، هو تقدّم وجودها على الماهية، فحكمه بان الماهية في مرتبة الصدور، تتأخر عن

مقوماتها، وتتقدّم على الوجود على التعاكس، ان أراد به تأخر الماهية عن مقوّماتها في مرتبة الصدور، وتقدّمها على الوجود في الواقع، مع عزل النظر عن اللحاظ التحليلي للعقل، فهو باطل؛ لان نفس الماهية في مرتبة الصدور، هي مصداق مقوماتها، ومصداق الوجود بلا تمايز وتغاير في الواقع، فلا هي تتأخر عن المقومات في الواقع، ولا هي تتقدّم على الوجود في الواقع، وان أراد به تأخر الماهية عن مقوماتها، في مرتبة الصدور في اللحاظ التحليلي للعقل، وتقدمها على الوجود في ذلك اللحاظ، فإن عنى تأخر الماهية عن مفهومات مقوماتها، الحاصلة بعد الإنتزاع في الذهن، وتقدّم الماهية على مفهوم الوجود، الحاصل في الذهن بعد الإنتزاع، فهذا أيضاً باطل؛ لان الماهية ليست متأخرة، عن وجود مفهومات مقوماتها في الذهن بعد الإنتزاع، بل هي مُتقدّمة على وجود تلك المفهومات في الذهن، تقدّم منشأ الإنتزاع على ما يُنتزع عنه، وتقدّم المصداق على الصادق، وتقدّم المحكي عنه على الحكاية الذهنية، وان عنى ان العقل في لحاظه التحليلي، يحكم بان حقائق الذاتيات، مُتقدّمة في نسبة الصدور والتقرّر إليها على الماهية، في نسبة الصدور والتقرّر إليها، وان الماهية مُتقدّمة في نسبة الصدور والتقرّر إليها، على الوجود، أي مصداق الوجود، فذلك أيضاً باطل، فإن مصداق الوجود، اما حقائق الذاتيات، فهي مُتقدّمة على الماهية، او نفس الماهية، فلا يعقل تقدمها على نفسها.

ومنشأ غلطه، انه يعتبر حقائق الذاتيات ومصاديقها، حيث يحكم بتقدمها على الماهية في مرتبة الصدور، ويعتبر المفهوم الانتزاعي الذهني للوجود، حيث

يحكم بتقدّم الماهية عليه، ولو انه اعتبر المفهومات الإنتزاعيّة الذهنية، في كِلا المقامين، او اعتبر الحقائق والمصاديق، لم يمكن له ما ذكر، فافهم، فإن المقام دقيق، وبالتأمل الصادق حقيق.

ثمّ في كلامه خلل آخر، وهو انه قائل بان الوجود، من عوارض الماهية ولواحقه الزائدة عليها، وتأخر العارض عن ماهية المعروض ضروري، فكان يكفيه ان يقول، ان الماهية متأخرة عن مقوماتها، ومُتقدّمة على عارضه، الذي هو الوجود، فلانه ضرورة تكلف، ان اعتبر حاشيتي التقدّم والتأخر، في التأخر عن الذاتيات، حقائق الذاتيات ونفس الماهية، وفي التقدّم على الوجود، احدى الحاشيتين، نفس الماهية بحقيقتها التصورية، والأخرى الهيئة التركيبية، فإن زعم ان الماهية، وان كانت مُتقدّمة على عارضه، الذي هو الوجود، لكن تعلّق الجعل البسيط بالماهية، ليس مُستّتبعاً لنفس الوجود، وإنما هو مُستّتبع للهيئة التركيبية، أي ان الماهية موجودة، وتعلّق الجعل البسيط، متأخر في لحاظ العقل، عن تعلّق الجعل البسيط بمقوماتها.

فلذا اعتبر حاشيتي التقدّم والتأخر، في تأخر الماهية عن الذاتيات، نفس الحقيقة التصورية للماهية، والحقائق التصورية للذاتيات، وفي تقدّم الماهية على الوجود، واحدى الحاشيتين نفس الماهية، والأخرى الهيئة التركيبية، أي ان الماهية موجودة.

قلنا: استّتباع تعلّق الجعل البسيط بالماهية، لصدق الهيئة التركيبية، أي ان الماهية موجودة، لا يعقل، إلا مع استّتباع تعلّق الجعل البسيط بالماهية، لنفس

الوجود؛ لان الوجود مأخوذ في هذه الهيئة التركيبية، في جانب المحمول، ولا ريب في انه مُمكن، لم يكن شيئاً أصلاً، قبل تعلّق الجعل البسيط بالماهية، فاذا تعلّق الجعل البسيط بالماهية، وصدقت تلك الهيئة التركيبية، صار الوجود بعدما لم يكن، فلا معنى لعدم استّتباع تعلّق الجعل البسيط بالماهية، لنفس الوجود، مع استّتباع يصدق ان الماهية موجودة.

وبالجملة فاستّتباعه لصدق الهيئة التركيبية، لا يعقل بدون استّتباعه لثبوت محمولها، ثمّ انه مُعترف بان الوجود معنى مصدري، مأخوذ من نفس ذات الموضوع، المجعولة بجعل الجاعل إياها، فلا محيد له من القول، باستّتباع تعلّق الجعل البسيط بنفس الماهية، لنفس الوجود المأخوذ منها.

والعجب انه قال في أوائل الكتاب، ان تقرّرالماهية وفعليتها، وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود، إلا في اعتبار الوجود، إلا انها مُستّتبعة للموجودية، والموجودية مسبوقة بها، وفعلية تقرّر الماهية بجعل الجاعل، معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل، ومناط صدق حمل الموجود، وهذا اعتراف منه، بان تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُستّتبع لنفس الموجودية، واما قوله لا على ان تؤخذ، من حيث هي مفهوم ما، يعبر عنه بالوجود، إذ هي بهذا الإعتبار، حقيقة تصورية مُباينة للماهية، خارجة عن استّتباع جعل الماهية بالجعل البسيط، مُحتاجة لها في تقرّرها في الذهن، لو حاول العقل تصورها، إلى ان يتعلّق بها جعل بسيط، ففيه ان الهيئة التركيبية، لها نحوان من التقرّر، الأول تقرّرها بتقرّر مصداقها، والثاني تقرّرها في الذهن، لو حاول العقل تصورها، فهي في النحو الأول، مجعولة بعين

جعل الماهية، وفي النحو الثاني، مُحتاجة إلى ان يتعلّق بها جعل بسيط، وراء جعل الماهية، وكذلك نفس الموجود، لها نحوان من التقرّر، الأول تقرّرها بتقرّر مصداقها، وهي في هذا النحو من التقرّر، مجعولة بعين جعل الماهية، والثاني تقرّرها في الذهن، لو حاول العقل تصورها، وهي في هذا النحو من التقرّر، محتاجة إلى ان يتعلّق بها جعل بسيط، وراء جعل الماهية، ففرقه بين الهيئة التركيبية وبين الموجودية، يكون تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُستّتبعًا للهيئة التركيبية، دون الموجودية، وكون الموجودية مُحتاجة في تقرّرها الذهني، إلى جعل بسيط اخر، بخلاف الهيئة التركيبية، سخف باطل.

هذا كلّه كلام على دقيقته الغامضة الأولى، واما دقيقته الغامضة الثانية، فمن اعاجيب الأكاذيب، وان لم يكن مثله من المُصنّف وامثاله بعجيب، فانه لا ريب في ان الهيئة التركيبية، أي ان الماهية موجودة مُمكنة حادثة، فاما ان لا يتعلّق بها جعل أصلاً، فهذا قول بحدوث المُمكن، من دون جعل ما أصلاً، ولا يمكن ارتكابه، إلا من الدهرية النفاة للصانع، او يتعلّق بها جعل مؤلف، فهذا خلاف مذهبه، فانه يقول في الكتاب: لست أقول على جعل مؤلف، يتعلّق به، وفي الحاشية ان هذا التقدّم، ليس على جعل يتعلّق بتلك الهيئة التركيبية، ويكون بالضرورة جعلاً مؤلفًا، واما ان يتعلّق بها جعل بسيط، تعلّق بالماهية، وقد نفاه في الحاشية بقوله، ولا على ان يتعلّق الجعل البسيط، المُتعلّق بجوهر الماهية بها ثانيًا، وفي الدرجة المتأخرة فقد تعرفت بطلانه، واما ان يتعلّق بها جعل بسيط اخر، وراء جعل الماهية، فيكون صدق تلك الهيئة التركيبية، بذلك الجعل

البسيط الاخر، وهذا خلاف مذهبه لوجهين:

**احدهما:** انه على هذا التقدير، لا يكون تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُستّتبعًا لصدق تلك الهيئة التركيبية، كما زعم.

**وثانيهما:** انه لا يتصور عنده، تعلّق الجعل البسيط مطلقًا، بالهيئة التركيبية.

ثمّ في هذه الدقيقة الغامضة، غميضة فاحشة أخرى، وهي انه قائل بان تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُستّتبع لصدق تلك الهيئة التركيبية، فهو قائل بان تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُتقدّم على صدق تلك الهيئة التركيبية، ضرورة تقدّم المُستّتبَع على المُستّتبِع، ولا شك في ان هذا التقدّم، ليس بالزمان ولا بالرتبة، إلا بالشرف، بل اما بالعلّية او بالطبع، وعلى التقديرين، فتعلّق الجعل البسيط بالماهية، اما علّة تامة، او علّة ناقصة، لصدق تلك الهيئة التركيبية، فلا محيد من القول، بتعلّق الجعل؛ لصدق تلك الهيئة التركيبية.

فالقول بعدم تعلّق الجعل مُطلقًا، لصدق تلك الهيئة التركيبية، والقول بكون تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُستّتبعًا لصدق تلك الهيئة التركيبية، متهافتان متناقضان، لكن مثل الصنيع الشنيع، ليس من المُصنّف ببعيدٍ ولا بديع.

ومن العجب العُجاب، ان المُصنّف قال في هذا الكتاب، بعد ذكر شبهة اصحاب البخت والاتفاق، القائلة: ان التأثير اما في الماهية، او في الوجود، او في اتصاف الماهية بالوجود، على الأول يلزم ان لا تكون الماهية ماهية، عند عدم المؤثر او التأثير، وعلى الثاني يلزم ان لا يكون الوجود وجوداً، عند عدم المؤثر والتأثير، والثالث غير صحيح؛ لان موصوفية الماهية بالوجود، ليست إلا امراً

اعتباريـًا، لا يستند إلى المؤثر، وأيضـًا اما في ماهيـة الموصـوفية، او في وجودهـا، او في موصوفية ماهيتها بوجودها.

ويعود الكلام مُجيبـًا عن هذه الشبهة، باختيار الشق الثالث، واما الموصـوفية بالوجود، فهي وان كانت امراً اعتباريـًا، لكنها من الإعتباريات الحقيقيـة، الواقعة في نفس الأمر، فيجب استنادها إلى علّـة، وراء اعتبـار العقـل، هـي نفس جاعـل الماهية، والتقسيم فيها مفسوخ، غير عائد.

الـم نكـن عرفّنـاك مـن قبـل، ان الموصـوفية المُرتّبـة علـى الجعـل، هـي أداة ارتبـاط الماهيـة والوجـود، ويسـتحيل ان يلحـظ، مُلتفتـًا إلـى حالهـا بالقصـد، مادامت ملحوظة بما هي رابطة بينهما، فإن اعتبرت بما هـي مفهـوم، مـا لـم يكـن آلة الارتباط، بـل كانـت امـراً معقـولاً، بـنفس مبـاين الـذات لهمـا في التعقّـل، وان كانـت شـاكلتها، شـاكلة جملـة الهيئـات، مـن جهـة الاسـتناد إلـى جاعـل، بجعـل نفسها، انتهى.

فالموصوفية بالوجود، والتي اعترف بكونها مُترتّبة على الجعـل، وكونهـا أداة ارتباط الماهية، وحكم باستحالة ان يلحظ، مُلتفتـًا إلـى حالهـا بالقصـد، مادامـت ملحوظة بما هي رابطة هي الهيئة التركيبية، التي نفـى ترتبهـا علـى الجعـل مُطلقـًا هاهنا، ولـم يخطر له بالبال هاهنا، ان الهيئـة التركيبيـة مـن الإعتباريـات الحقيقيـة، الواقعة في نفس الأمر، فيجب استنادها إلـى علّـة، وراء اعتبـار العقـل، هـي نفـس جاعل الماهية، ولـم يتفطّن هناك، بان الموصوفية بالوجود، التي هـي أداة ارتبـاط الماهية والوجود، لا يصلح للاستناد إلى جاعل الماهية؛ لان الجعـل البسـيط، لا

يتصور تعلّقه بالهيئة التركيبية، الغير المُستقلّة على زعمه، فكيف حكم هناك، لوجوب استنادها إلى جاعل الماهية، وكيف نفى بينها استنادها إلى الجعل مطلقاً، مع الاعتراف بوجوب استنادها إلى علّة، وراء اعتبار العقل، فانظر إلى هذا الرجل، كيف يتخبّط في كلامه، ولا يبالي اين يذهب، فقد بان بياناً ما فيه غموضه، ان ابداءها هاتين الدقيقتين الغامضتين، غميضة لا يرتضيها، إلا من قفا قريحته عريضة.

**قوله: (وفي الذّاتيّات، ليس يتقدّم على جعل مؤلّف، يتوسّط بين الماهيّة، وبين ما هو ذاتي لها، فقد عرفت استحالته، ولا على متعلّقه، كقولنا: (الإنسان حيوان)، فقد عرفت أنّه لا استتّباع هناك، بل مجرّد اقتران على وجه الاتّفاق. وإذا لوحظ الوجود، على أن يصلح مُتعلّقاً للجعل البسيط، أي الموجوديّة، من حيث إنّها مفهوم مّا، لا بمعنى أنّ الماهيّة موجودة، ربما تعلّق به جعل بسيط).**

لا ريب في ان صدق الهيئة الحملية، بين الماهية ونفسها، وبينها وبين ذاتياتها، مثلاً الإنسان إنسان وحيوان وناطق، مُمكن، ليس واجباً بالذات، حادث بالذات، ليس قديماً بالذات، وحادث ودهري أيضاً عند المُصنّف، فلا بد من استناده إلى علّة جاعلّة، اما بالذات او بالعرض، ولا يتصور تعلّق الجعل مطلقاً، بتلك الهيئة الحملية على رأيه؛ لأنه ينفي توسط الجعل المؤلف، بين الماهية وبين ما هو ذاتي لها، ويحكم باستحالته، ولا يمكن على زعمه، تعلّق الجعل البسيط، بالهيئة الحملية مطلقاً، ولو بالعرض كما اصر عليه، حيث رد على المُحقّق الدواني، القائل بان صدق تلك الهيئة الحملية، بنفس جعل

الماهية، وحكم هاهنا بعدم استّتباع جعل الماهية، صدق تلك الهيئة الحملية، وقال انه لا استّتباع هناك، بل مجرد اقتران على وجه الاتفاق، فقد لزمه القول بحدوث المُمكن، بلا جعل ما أصلاً، كما هو مذهب أصحاب البخت والاتفاق، وهو باطل عند العقلاء، بل عند البله والصبيان أيضاً بالاتفاق.

ثمّ ان الهيئة الحملية، القائلة الماهية موجودة، والهيئة الحملية القائلة الإنسان إنسان وحيوان مثلاً، سيان عنده، في عدم تعلّق الجعل المؤلف بهما، وعدم صلوحهما، لتعلّق الجعل البسيط مطلقاً، ولو بالعرض، فتلك الهيئتان الحمليتان، ليستا مجعولتين أصلاً، لا بجعل مؤلف، ولا بجعل بسيط، لا بالذات ولا بالعرض، فليست واحد منهما، مرتبة على جعل أصلاً، فلا يكون جعل ما، مُستّتبعاً لصدق واحدة، من تينك الهيئتين الحمليتين، فما وجه الحكم، باستّتباع تعلّق الجعل البسيط بالماهية، لصدق الهيئة الحملية الأولى، أي ان الماهية موجودة، وعدم استّتباعه، لصدق الهيئة الحملية الثانية.

فالتحقيق الذي لا محيد عنه، ان تينك الهيئتين الحمليتين، حكايتان مُنتزعتان، عن نفس الماهية المُتقرّرة، بجعل الجاعل، وجعل الحكاية في الواقع، هو جعل مصداقها المحكي عنه، فالجاعل الذي جعل نفس الماهية، هو الذي جعل الماهية موجودة، وجعل الإنسان انساناً وحيواناً مثلاً.

فالجعل المُتعلّق بنفس الماهية، جعل بسيط في الواقع، ويحكي عنه بجعل مؤلف، هو جعل الماهية موجودة، وجعل الإنسان انساناً وحيواناً مثلاً، فإن اريد باستّتباع جعل الماهية، صدق الهيئة التركيبية، القائلة الماهية موجودة

باستّتباع المصداق المحكي عنه، صدق الحكاية الذهنية، في ذهن الذاهن، فجعل الماهية مُستّتبع، لصدق تينك الهيئتين الحمليتين معـًا، بهذا المعنى، وان اريد به استّتباع تعلّق الجعل بالماهية، مصداق الهيئة الحملية، القائلة الماهية موجودة، فهو نفس الماهية، بلا امر زائد عليها، وهي كما انها مصداق هذه الهيئة الحملية، كذلك هي مصداق الهيئة الحملية، القائلة الإنسان إنسان وحيوان مثلاً، وهي مُستّتبعة لذات الجاعل، فذات الجاعل، مُستّتبعة لمصداق كلتا الهيئتين الحمليتين، بلا فرق، وان اريد به ان تعلّق الجعل بالماهية بالذات، ينسب إلى ما يُنتزع عنها بالعرض، والهيئة الحملية القائلة، الماهية موجودة مُنتزعة عن نفس الماهية، فتعلّق الجعل بالماهية بالذات، ينسب إلى تلك الهيئة الحملية، المُنتزعة عنها بالعرض، فهو مُستّتبع لها، استّتباع ما بالذات عنها بالعرض، فهو مُستّتبع لها، استّتباع ما بالذات لِما بالعرض، فهذا معقول.

لكن الهيئة الحملية القائلة: الإنسان انسان وحيوان أيضـًا، مُنتزعة عن نفس الماهية، فتعلّق الجعل بالماهية بالذات، ينسب الى هذه الهيئة الحملية ايضـًا بالعرض، فهو مُستّتبع لها أيضـًا، استّتباع ما بالذات لما بالعرض، وهذا هو ما افاد المُحقّق الدواني، من ان الجعل بتعلّق أولاً بنفس الماهية، ثمّ العقل يُنتزع منها، كونها هي او بعض ذاتياتها، ومصداق الحمل، نفس جعل الماهية، وقد سبق منا تحقيق ذلك على ابسط وجه، وأتمّ تفصيل.

واما ما يظن المُصنّف، من ان الهيئة الحملية، لا تصلح ان يتعلّق بها الجعل البسيط مُطلقـًا، لا بالذات ولا بالعرض، ففي غاية السقوط والحدر، المُسلّم ان

الجعل البسيط، لا يتعلّق بالهيئة الحملية، بما هي حكاية بالذات، وإنما يتعلّق بالذات لمصداقها، ويصح ان يحكي عن الجعل البسيط، المُتعلّق بمصداقها، بجعل مؤلف مُتعلّق بها مثلاً إذا جعل جاعل هيئة سريرية، افاد نفسها في الواقع، ويصح ان يحكي عن جعله إياها في الواقع، بانه جعلها موجودة، وقد سبق تحقيق ذلك، فتذكر.

**قوله: (مبائن للجعل البسيط، المُتعلّق بالماهيّة، ولا يترتّب عليه، على سبيل اللّزوم البتّة).**

قال في الحاشية: أي الجعل البسيط للماهية، لا يصح ان يكون جعلاً للوجود، او للاتصاف. وبالجملة للهيئة التركيبية الملحوظة بالذات، من حيث انها مفهوم ما، إذ الماهيتان المُتباينتان، بممتنع اتحادهما جعلاً، فإن الاتحاد في الجعل، لا يتصور إلا بين المُتّحدين في الوجود، بل المُتّحدين في الحقيقة، فالوجود والإتصاف مثلاً، لا يتقرّر حقيقته في ظرف ما، إلا ان يتعلّق به جعل بسيط، مباين للجعل البسيط المُتعلّق بالماهية، وذلك الجعل البسيط المُباين، لا يترتب على الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية، على سبيل اللزوم، إذ ليس بينها علاقة امتناع الافتراق، بل كثيراً ما يقع الافتراق.

فإذن قد استبان فيمن ظن، ان مسلك الإشراقية، هو ان الصادر الأول نفس الماهية، ثمّ نفس حقيقة الوجود، ونفس حقيقة الإتصاف، بالإتصاف إلى سائر المراتب المُنتزعة أخيراً، صادرة بنفس ذلك الجعل، لكن لا ابتداء، بل في مراتب متأخرة مترتبة، انه لم يكن إلا اتيه الناس في ماهية افساد الحق، كما لم يكن إلا

ابعدهم شططـًا، في ركوب الباطل، عند تحرير قول المشائية، انتهى.

قـد عرفـت ان النـزاع بـين أصـحاب الجعـل البسـيط، وأصـحاب الجعـل المؤلف، مبني على اختلافهم في امر الوجود، فإن كـان الوجـود عبـارة عـن نفس صيرورة الذات، وحكاية عـن نفـس الـذات المُتقرّرة، لـم يكـن الوجـود عارضـًا للماهية في نفس الأمر، ولم يكن بـين الوجـود والماهيـة، خلـط وارتبـاط في نفـس الأمر، وإنما في الواقع نفس الماهية، فيكون معنى جعل الماهيـة موجـودة، جعـل مصداق الوجود، الـذي هـو نفـس الماهيـة، فيتعـين القـول بالجعـل البسـيط، وان كان الوجـود زائـداً علـى الماهيـة، عارضـًا لهـا في نفـس الأمـر، كـان بـين الماهيـة والوجـود، خلـط وارتبـاط في نفـس الأمـر، ولـم يكـن مصـداق الموجوديـة نفـس الماهيـة، بـل اتصـاف الماهيـة بـالوجود، وعـروض الوجـود لهـا في نفـس الأمـر، فيكـون معنـى جعـل الماهيـة موجـود، وجعلهـا معروضـة للوجـود، مُتّصـفة بـه، ويكون اثر الجعل، خلط الماهية بالوجود في نفـس الأمـر، فتعـين القـول بالجعـل المؤلف.

فعلى الأول، يكون اثر الجاعـل الصـادر منـه، أولاً وبالـذات، نفـس الماهيـة، ويكون الوجود الذي هو حكاية عنهـا، وكـون الماهيـة موجـودة، الـذي يعـبر عنـه الإتصاف بالوجود، مُنتزعين عن نفس الماهية، التي هي اثر الصادر عـن الجاعـل بالذات، فيكونان تابعين لها، في الصـدور عـن الجاعـل، صـادرين عنـه بـالعرض، وهكـذا سـائر المُنتزعـات، كالإتصـاف بالإتصـاف، والإتصـاف بالإتصـاف بالإتصاف.

وعلى الثاني، يكون اثر الجاعل الصادر منه بالـذات، الخلـط الـواقعي، الـذي بين الماهية والوجود، الذي هو زائد عليها، عارض لهـا في نفس الأمـر علـى هـذا التقدير، ونفس الماهية والوجود العارض لها، تابعين للخلط الـواقعي، صـادرين عن الجاعل بالعرض، وهـذا الخلـط الـواقعي، يُسـمّى بالإتصـاف، الـذي هـو اثـر الجاعـل بالـذات، عنـد أصـحاب الجعـل المؤلـف، والإتصـاف بهـذا الإتصـاف، والإتصـاف بالإتصـاف بهـذا الإتصـاف، إلـى غيـر ذلـك مـن المراتـب، منتزعـات واقعية من ذلك الإتصاف الواقعي، واثار بالعرض لذلك الجعل المؤلـف، الـذي اثره بالذات، ذلك الإتصاف الواقعي، ونظيره ان الصباغ إذا جعـل الثـوب اسـود، فلا ريب ان خلط الثوب بالسواد، واتصـافه بـه واقعـي، غيـر متوقـف علـى اعتبـار الذهن، وانتزاعه، وذلك الخلط والإتصاف الواقعي، هو اثر جعل الصباغ الثـوب اسود.

واما اتصـاف الثـوب بهـذا الإتصـاف، واتصـافه بالإتصـاف بهـذا الإتصـاف، واتصافه بالإتصاف، بالإتصاف بهذا الإتصاف، إلى غير ذلك من المراتـب، فهـي مُنتزعات واقعية من ذلك الإتصاف الواقعي، فالقضايا القائلـة ان الثـوب مُتصـف بالسواد، وانـه مُتصـف بالإتصـاف بالسـواد، وانـه مُتصـف بالإتصـاف بالإتصـاف بالسـواد، إلـى غيـر ذلـك، صـادقة في الواقـع، لتحقّـق منشـأها، أي خلـط الثـوب بالسواد في الواقع، فكذلك لما كان الوجود عند أصحاب الجعل المؤلـف، صـفة عارضـة للماهيـة في نفس الأمـر، وكانـت الماهيـة مخلوطـة مُتّصـفة بـالوجود في الواقع، كان اثر الجاعل بالذات عندهم، اتصاف الماهية بالوجود، وامـا اتصـافها

بالإتصاف بالوجود، واتصافها بالإتصاف بالإتصاف بالوجود، إلى غير ذلك من المراتب، فهي مُنتزعات واقعية من ذلك الإتصاف، الذي هو اثر الجاعل بالذات، فالقضايا القائلة ان الماهية مُتّصفة بالوجود، وانها مُتّصفة بالإتصاف بالوجود، وانها مُتّصفة بالإتصاف بالإتصاف بالوجود، صادقة في الواقع، لتحقّق منشأها، أي اتصاف الماهية بالوجود في الواقع.

وبالجملة فالوجود على رأي أصحاب الجعل البسيط، وكون الماهية موجودة، الذي يعبّر عنه باتصاف الماهية بالوجود، وكون الماهية مُتّصفة بهذا الإتصاف، إلى غير ذلك، مفهومات مُنتزعة واقعية، منشأ انتزاعها نفس الماهية، التي هي عندهم اثر الجعل بالذات، فينسب ذلك الجعل، إلى تلك المنتزعات بالعرض، لكون الوجود عندهم، ليس من عوارض الماهية في نفس الأمر، كما الإنسانية ليست من عوارض الإنسان.

واطلاق الإتصاف، على كون الماهية مصداقاً للوجود، ومنشأ الانتزاعية، كإطلاق الإتصاف، على كون الإنسان مصداقاً للإنسانية، ومنشاءاً لانتزاعها، واما عند أصحاب الجعل المؤلف، فالوجود عارض للماهية، والماهية مُتّصفة به في نفس الأمر، فاطلاق الإتصاف والعروض عندهم حقيقي، والإتصاف بالإتصاف بالوجود، وغيرها من المراتب، عندهم عوارض واقعية انتزاعية، ينسب إليها بالعرض، ذلك الجعل المؤلف، المُتعلّق باتصاف الماهية، بالوجود وبالذات.

ولتلك المراتب المُنتزعة عند الفريقين، وجود وتقرّر، وراء تقرّر منشأ

انتزاعها الواقعي، وهو تقرّرها ووجودها في الذهن، ويشاركها في هذا النحو من التقرّر، الاختراعيات التي ليس لها منشأ واقعي أيضاً، فكما ان مفهوم وجود الإنسان، ومفهوم اتصاف الإنسان بالوجود، ومفهوم اتصافه بالإتصاف بالوجود، موجودة في الذهن، كذلك مفهوم وجود اجتماع النقيضين، ومفهوم اتصاف اجتماع النقيضين بالوجود، ومفهوم اتصافه بالإتصاف بالوجود، موجودة مُتقرّرة في الذهن.

وتلك المُنتزعات وهذه المفهومات، في هذا النحو من الوجود والتقرّر، مجعولة عند الفريقين، بجعل برأسه، بجعل بسيط او بجعل مؤلف، وليست تلك المُنتزعات، في هذا النحو من التقرّر والوجود، مجعولة بالعرض، بجعل نفس الماهية، او بجعلها موجودة.

والفرق بين تلك المُنتزعات، وهذه المفهومات، هو ان تلك المُنتزعات، نحواً اخر من التقرّر، هو تقرّر منشأها، بخلاف هذه المفهومات، ولذا تصدق القضايا، التي محمولاتها تلك المُنتزعات، بخلاف القضايا المُنعقدة من هذه المفهومات، ونظير ذلك، ان الأربعة مُتّصفة بالزوجية وملزومة لها، ومُتّصفة بالإتصاف بالزوجية وملزومة له، ومُتّصفة بالإتصاف بالإتصاف بالزوجية وملزومة له، وهكذا.

فللزوجية ولزومها، وللاتصاف بالزوجية ولزومه، وللإتصاف بالإتصاف بها ولزومه، نحوان من التقرّر والوجود، احدهما تقرّر تلك المُنتزعات بتقرّر منشأها، وثانيهما تقرّرها في الذهن، ومفهوم اتصاف الخمسة بالزوجية، وكون

الخمسة ملزومة لها، واتصافها باتصافها بالزوجية ولزومه، إلى غير ذلك، أيضـًا موجودة مُتقرّرة في الذهن، فلهذه المفهومات نحو واحد من التقرّر، ولذا لا تصدق القضايا المُنعقدة منها، فالزوجية اللازمة للأربعة، ولزومها والإتصاف بها ولزومه، وغير ذلك من المراتب، مجعولة بعين جعل منشأها، وزوجية الخمسة واتصاف الخمسة بها، ولزومها ولزومه، وغبر ذلك من المراتب، ليس لها منشأ، حتى تكون تلك المفهومات مجعولة بجعله.

فالفرق بين القبيلتين، إنما هو بان القبيلة الأولى نحو من التقرّر، وهو تقرّرها بتقرّر منشأها، وليس ذلك النحو للقبيلة الثانية، فتحقّق بما ذكرنا من التفصيل، ان ما افاده المُحقّق الدواني في الحاشية القديمة، من ان اثر الجاعل بالذات، الصادر الأول منه عند الإشراقية، نفس الماهية، ثمّ حقيقة الوجود ونفس حقيقة الإتصاف، إلى سائر المراتب المُنتزعة أخيراً، صوادر بالتبعية، بنفس ذلك الجعل، وعند المشائية نفس الإتصاف بالوجود، والاتصافات الأخر، كالإتصاف بالإتصاف، والإتصاف بالإتصاف بالإتصاف، إلى غيرها من المراتب المُنتزعة أخيراً، صوادر بالتبعية بنفس ذلك الجعل، المُتعلّق بنفس الإتصاف بالوجود، هو الحق المطابق لمذهب الإشراقية والمشائية.

فإن الجعل البسيط المُتعلّق بالذات، بنفس الماهية عند الإشراقية، مُتعلّق بالعرض، بما يُنتزع منها نفسها، كالوجود والإتصاف بالوجود، وغيرها من المراتب المُنتزعة منها، فإن تقرّر الماهية، الذي هو اثر ذلك الجعل البسيط بالذات، هو التقرّر الواقعي، لتلك المُنتزعات الواقعية بالعرض، وان كان تصور

تلك المُنتزعات في الذهن، تقرّر اخر مغاير لتقرّر الماهية بحسبه، يتعلّق بها جعل بسيط اخر، مغاير للجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية، وكذلك الجعل المؤلف، المُتعلّق باتصاف الماهية بالوجود، في الواقع بالذات، مُتعلّق بالعرض، بما يُنتزع من ذلك الإتصاف الواقعي، كالإتصاف بذلك الإتصاف، وغيرها من المراتب المنتزعة، فإن واقعية تلك المراتب المنتزعة، إنما هي واقعية، منشأها، الذي هو ذلك الإتصاف الواقعي عند المشائية، وليس مراد المُحقّق، ان الوجود والاتصافات المُنتزعة بحسبها، تقرراتها الذهنية، المغايرة لتقرّر منشأها، صادرة بنفس الجعل المُتعلّق بالماهية، كما فهمه المُصنّف من كلامه، حتى يرد عليه انها مباينة للماهية، والماهيات المتباينتات، يمتنع اتحادهما جعلاً، وان تلك المنتزعات الذهنية المُتقرّرة في الذهن، مجعولة بجعل مباين لجعل الماهية، غير مُترتّب على جعل الماهية، على سبيل اللزوم، بل مراد المُحقّق ان تلك المُنتزعات، بحسب تقرّرها الواقعي، بتقرّر منشأها، مجعولة بعين جعل الماهية المنتزعة، تلك المُنتزعات منها، ولا استحالة في تعلّق جعل واحد، بالماهيتين المتباينتين، بان يكون ذلك الجعل، مُتعلّقاً بأحدهما بالذات، وبالأخرى المتعلقة بها، المُنتزعة عنها نفسها بالعرض، وإنما المُمتنع تعلّق جعل واحد بالذات، بماهيتين متباينتين، بان يكون لكل منهما، تقرّر مباين، منحاز عن تقرّر الأخرى، واما تعلّق جعل واحد بماهيتين متباينتين، بان يكون اثر ذلك الجعل، تقرّر احدهما بالذات، وتقرّر الأخرى بالعرض، بعين تقرّر الأولى، بان تكون الأولى منشأ لانتزاع الأخرى، وتكون واقعية الأخرى، هي واقعية الأولى، فلا

ضير فيه، ولا محيد من التزام ذلك لاحد. ولنفصّل ما عرض للمصنف في هذا المقام، من الوساوس والأوهام، في مقامين:

**الأول:** في بيان ما عرض له، في تقرّر مذهب الإشراقية والمشائية من الاغلاط.

**الثاني:** فيما ارتكب في اعتراضه على المُحقّق من الاشطاط.

**المقام الأول:** زعم المُصنّف، ان مذهب الإشراقية، هو ان الجعل بسيط، اثره نفس الماهية، ويستحيل ان يتعلّق بالماهية الحملية، بما هي حملية غير مستقلة، فلا يصلح لان يتعلّق بها الجعل البسيط مطلقاً، لا بالذات ولا بالعرض، فاثر الجاعل وما يفيضه ويبدعه، أولاً وبالذات، هو نفس الماهية، ثمّ يستتبع ذلك خلط الوجود والماهية، وصدق الحمل، في قولنا الإنسان موجود، لكن لا باستئناف افاضة من الجاعل، او باقتضاء من الماهية الفائضة، بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المُقدّس البسيط، على سبيل الاستلزام والاستتباع، وان صدق حمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، ليس مجعولاً أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض، لا بجعل مستأنف، ولا بجعل الماهية، وان الإنتزاعيات الذهنية، كالعينيات الخارجية، والإتصاف بالإعتبارات العقلية، نحو الإتصاف بالوجود، كالتلبّس بالأوصاف العينية في الإحتياج إلى الفاعل، وان مذهب المشائية، هو ان الجعل مؤلف، وهو جعل الشيء شيئاً، وتصيّره إياه، واثره المُترتّب عليه، هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية، المشتملة على النسبة، بما هي ملحوظة، بين المجعول والمجعول إليه، على انها مرآة لمخلوطية احدهما

بالآخر، لا على ان يتوجه الالتفات إليها برأسها، وان الوجود عندهم، هي نفس الضرورة، ومعنى كون الماهية عينية، إنما هو صحة ان يُنتزع منها الوجود في الأعيان، وذلك عندهم اثر إفادة الفاعل، لا نفس المنتزع، ولا الماهية المُنتزع منها، ولا نفس حقيقة صحة الإنتزاع، فالماهية والوجود اللذان هما حاشيتا الخلط، ليسا اثرين للجعل أصلاً.

وهذا ما فهمه من المذهبين، وفي فهمه هذا، وجوه من الغلط والخبط والخلط، قد ذكرناها فيما سبق مراراً، والآن نعيدها تذكاراً، وان كان تكراراً.

فنقول: اما فهمه مذهب الإشراقية، فباطل بوجوهٍ:

**الأول:** ان استّتباع الجعل البسيط، لخلط الماهية بالوجود، وصدق الحمل، في قولنا الإنسان موجود مثلاً، واستيجابه إياه، لا يتصور على رأيه؛ لان خلط الماهية بالوجود عنده، عبارة عن كون الماهية معروضة للوجود، في نفس الامر؛ لان الوجود عنده من عوارض الماهية، المُمكنة الإنسلاخ عنها، فالوجود عنده امر زائد على الماهية، وخلط الماهية به، امر حادث، ليس واجباً بالذات، وقبل جعل الماهية، لم يكن لها وجود، ولا خلط بالوجود، فالوجود العارض للماهية في نفس الأمر عنده، اما مجعول او ليس مجعولاً أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض.

**على الثاني:** يلزم القول بحدوث الوجود، بعد ما لم يكن بلا سبب ما أصلاً، فهو مذهب الدهرية، القائلين بالبخت والاتفاق.

**وعلى الأول:** اما ان يكون الوجود، مجعولاً بعين جعل الماهية، وهذا لا يصح عنده، لما قال آنفاً في الحاشية، من ان الماهيتين المُتباينتين، يمتنع

اتحادهما جعلاً، وان الاتحاد في الجعل، لا يتصور إلا بين المتحدين في الوجود، بل المُتحدين في الحقيقة، واما ان يكون الوجود العارض للماهية، في نفس الأمر، مجعولاً بجعل غير جعل الماهية، فيكون هناك جعل مُستأنف، مُتعلّق بالوجود العارض للماهية، به يصدق ان الماهية معروضة للوجود، على خلاف ما قال واعتقده.

وبعبارة أخرى، الوجود عنده عارض للماهية، والماهية معروضة له في نفس الأمر، فقبل جعل الماهية ليس لها وجود، ووجودها قبل جعلها، ليس شيئاً أصلاً، ولا عارضاً لشيء، فاذا تعلّق الجعل البسيط بالماهية، فالوجود اما لا شيء محض، كما هو قبل الجعل، فلا تكون الماهية معروضة له، ولا الوجود عارضاً لها، فلا تكون الماهية مع تعلّق الجعل بها، موجودة، او شيء بعدما لم يكن شيئاً، فصيرورته شيئاً عارضاً للماهية، اما من غير جعل أصلاً، فهو قول بالبخت والاتفاق، او بجعل غير جعل الماهية، وهذا خلاف ما زعم، او بعين جعل الماهية، وهذا أيضاً مُمتنع عنده، وإنما هو قول من لم يكن عنده، إلا اتيه الناس في تيهته، افساد الحق، فالميل إلى هذا الشقّ، شاق عليه اشدّ الشق.

**الثاني**: انه قائل بان جعل الماهية جعلاً بسيطاً، يستتبع صدق الهيئة الحملية، أي ان الماهية موجودة، ولا ريب في ان صدق هذه الهيئة الحملية حادث، لم يكن قبل جعل الماهية، فاما ان لا يتعلّق بصدقها جعل أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض، وهذا من أشنع الشنائع، لا يتجرأ على ارتكابه، إلا نفاه الصانع، او يكون مجعولاً بالذات، فيكون هذا قولاً بالجعل المؤلف، وهذا باطل عنده، او

يكون مجعولاً بالعرض، بجعل الماهية، وهذا أيضاً باطل عنده؛ لان جعل الماهية جعل بسيط، لا يمكن تعلقه بالهيئة الحملية أصلاً على زعمه.

**الثالث:** انه مُصرّح بان الإتصاف بالإعتبارات العقلية، كالتلبّس بالأوصاف العينية، في الإحتياج إلى الفاعل، فالإتصاف بالوجود، يحتاج إلى الفاعل باعترافه، فاما ان يكون جعله هو جعل الماهية، بان يكون الصادر عن الفاعل، أولاً وبالذات، هي الماهية نفسها، ويكون اتصافها بالوجود، صادراً عنه بالعرض وبالتبعية، فهذا هو ما قال، من لم يكن عنده إلا اتيه الناس في تيهته، افساد الحق، او يكون جعله جعلاً مؤلفاً، مُتعلّقاً بالذات، وهذا الشق، قد نفاه المُصنّف في الكتاب، بقوله لا بجعل مؤلف، يتعلّق به متأخر عن الجعل البسيط للماهية، او في مرتبة، وقد صرح بنفيه فيما سبق أيضاً غير مرة، او يكون جعله جعلاً بسيطاً، مُتعلّقا به بالذات، وهذا أيضاً باطل عنده، إذ لا يمكن تعلّق الجعل البسيط بالإتصاف، بما هو اتصاف، وإذا كانت تلك الشقوق كلّها باطلة، لزمه القول بان اتصاف الماهية بالوجود، لا يحتاج إلى الفاعل، فبطل قوله ان الإتصاف بالإعتبارات العقلية، كالتلبّس بالأوصاف العينية.

**الرابع:** انه لا ريب في ان الهيئة الحملية، أي ان الماهية موجودة، ليست بنفسها موجودة مُتحقّقة في الأعيان، وإنما هي من الإنتزاعيات الواقعية، فمعنى استّتباع تعلّق الجعل بالماهية، صدق تلك الهيئة الحملية، هو ان الماهية المُتقرّرة بالجعل، مصداق مطابق لتلك الهيئة الحملية، ومنشأ لانتزاعها، والماهية المُتقرّرة بالجعل، كما انها منشأ لانتزاع تلك الهيئة الحملية، منشأ

لانتزاع الوجود، والإتصاف بالوجود، والإتصاف بالإتصاف بالوجود، وللهيئة التركيبية بما هي مفهوم ما، فلا ريب في استتّباع تعلّق الجعل بهذه المنتزعات أيضـًا، فلا وجه للقول، باستتّباع تعلّق الجعل بالماهية، لصدق تلك الهيئة الحملية، بما هي غير مُستقلّة، ونفى استتباعه لهذه المُنتزعات الواقعية، فإن توهم ان لهذه المُنتزعات تقرّراً في الذهن، وراء تقرّر الماهية، فجعلها غير جعل الماهية. قلنا: كما ان لهذه الإنتزاعيات الواقعية، تقرراً في الذهن، وراء تقرّر الماهية، كذلك لتلك الهيئة الحملية، بما هي غير مُستقلّة، تقرراً في الذهن، وراء تقرّر الماهية، وكما ان واقعية تلك الهيئة الحملية، ليست بتقرّرها الذهني، بل بتقرّر منشأ انتزاعها، كذلك واقعية هذه المُنتزعات، ليست بتقرّرها الذهني، بل بتقرّر منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاع تلك الهيئة الحملية، هي نفس الماهية، فلا وجه للفرق بين تلك الهيئة الحملية، وبين هذه المُنتزعات، بما توهم.

**الخامس:** ان استتّباع تعلّق الجعل بالماهية، لصدق تلك الهيئة الحملية، وعدم استتباعه للوجود، الذي هو أحد حاشيتها، غير معقول كما مر.

**السادس:** انه قائل، باستيجاب تعلّق الجعل البسيط المُقدّس، بالماهية، لخلط الماهية والوجود، وصدق الهيئة الحملية التركيبية بينهما، ومع ذلك قائل، بامتناع تعلّق الجعل البسيط مطلقـًا، بالخلط والهيئة الحملية، فتبين ما معنى استيجاب، ذلك الجعل البسيط المُقدّس لهما.

**السابع:** انه زعم، ان صدق حمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها،

ليس مجعولاً أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض، لا بجعل الماهية، ولا بجعلٍ مُستأنف، ولا ريب في ان صدق ذلك الحمل، حادث بعدما لم يكن، وليس واجباً بالذات، فهذا قول باستغناء الحادث عن الجعل مُطلقاً، ولا يستصحّه، إلا نفاه الصانع.

**الثامن:** ان صدق حمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، عبارة عن تحقّق مصداقه، الذي هو نفس الماهية، ونفس الماهية مجعولة، فما زعمه قول بمجعولية المصداق المحكي عنه، وعدم مجعولية الحكاية الصادقة مُطلقاً، وهذا غير معقول أصلاً.

**التاسع:** ان مصداق حمل الوجود، ومصداق حمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، هي نفس الماهية، بلا امر زائد عليها، وهي مجعولة بالجعل البسيط، فجعل المصداق المحكي عنه، ان كان مُستّتبعاً لصدق الحكاية الصادقة، كان جعل الماهية، مُستّتبعاً لصدق حمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها أيضاً، وان لم يكن مُستّتبعاً لصدق الحكاية الصادقة، لم يكن مُستّتبعاً لصدق حمل الموجود أيضاً.

**العاشر:** انه فرّق بين صدق الهيئة الحملية، بين الماهية والوجود، أي ان الماهية موجودة، بين صدق الهيئة الحملية، بين الهيئة ونفسها وذاتياتها، أي ان الإنسان إنسان وحيوان مثلاً، بان تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُتقدّم على الهيئة الحملية الأولى، وغير مُتقدّم على الهيئة الحملية الثانية، وهذا الفرق غير معقول، فانه ان أراد بتقدّم تعلّق الجعل البسيط بالماهية، على صدق الهيئة

الحملية الأولى، وعدم تقدمه على صدق الهيئة الحملية الثانية، ان مفهوم تعلّق الجعل البسيط بالماهية، الحاصل في الذهن المُتصوّر فيه، بعد الإنتزاع، مُتقدّم على صدق الهيئة الحملية الأولى، دون الهيئة الحملية الثانية، فذلك سخيف جداً؛ لان صدق قولنا الماهية موجودة، لا يتوقف على تصور الذهن، بمعنى تعلّق الجعل البسيط بالماهية، وحصول ذلك المعنى فيه، وان أراد به ان مصداق تعلّق الجعل البسيط بالماهية، مُتقدّم على صدق الهيئة الحملية الأولى، دون الثانية، فلا يخفى انه ليس في الواقع، إلا نفس ذات الجاعل، او نفس الماهية المجعولة، ولا شك في ان ذات الجاعل، مُتقدّمة على صدق كلتا الهيئتين الحمليتين، فلا وجه للفرق بينهما، بتقدّم ذات الجاعل، على صدق احدهما دون الأخرى، ضرورة ان صدق الهيئة الحملية، عبارة عن تقرّر مصداقها، ومصداق تينك الهيئتين الحمليتين، هي نفس الماهية، وذات الجاعل مُتقدّمة عليها، فهي مُتقدّمة على صدق كلتيّهما، واما نفس الماهية المجعولة، فهي ليست مُتقدّمة على صدق كلتي الهيئتين الحمليتين، لانهما مصداق كلتيّهما، ولا معنى لتقدّم نفس الماهية على نفسها، وان أراد ان مصداق تعلّق الجعل البسيط، بنفس الماهية، تتقدّم على الحكاية الذهنية، بحمل الموجود على الماهية، وغير مُتقدّم على الحكاية الذهنية، بحمل الماهية على نفسها، وحمل ذاتياتها عليها، فهذا أيضاً باطل؛ لان ذات الجاعل، مُتقدّمة على مصداق كلتي الهيئتين الحمليتين، فهي مُتقدّمة على كلتي الحكايتين ونفس الماهية، لكونها مصداقاً محكياً عنها، لكلتي الحكايتين، مُتقدّمة على كلتي الحكايتين، تقدّم المحكي

عنه على الحكاية الذهنية، والمصداق منشأ الإنتزاع على الصادق المُنتزع، فلا فرق بين الهيئتين الحمليتين، على هذا التقدير أيضـًا.

**الحادي عشر:** انه زعم، ان الإتصاف بالإعتبارات العقلية، التي منها الوجود، كالتلبّس بالأوصاف العينية، في الإحتياج إلى الفاعل، وهذا مع انه ينافي ما اعتقد، من عدم تعلّق الجعل مطلقـًا بالإتصاف بالوجود، وناشئ من سوء الفهم، فإن الإعتبارات العقلية، كالوجود، ليس لها تقرّر في الواقع، سوى تقرّر مناشئ انتزاعها، هو جعل تلك الإعتبارات العقلية في الواقع، فهناك جعل واحد، مُتعلّق بمنشأ الإنتزاع بالذات، وبالإعتبارات العقلية المُنتزعة عنه بالعرض، بخلاف الاوصاف العينية، فإن لها تقرراً وراء تقرّر موصوفاتها، فجعلها غير جعل موصوفاتها، فإحتياج الإتصاف بالإعتبارات العقلية، هو إحتياج موصوفاتها، التي هي مناشئ انتزاعها، بخلاف التلبّس بالأوصاف العينية، فإن إحتياج التلبس بالأوصاف العينية، غير إحتياج موصوفاتها، فالحكم بكون الإتصاف بالإعتبارات العقلية، كالتلبّس بالأوصاف العينية، ناشئ من سوء الفهم، واما فهمه مذهب المشائية، فأيضـًا باطل بوجوه:

**الأول:** انه زعم ان المشائية موافقون للإشراقية في القول، بان الوجود ليس امراً قائمـًا بالماهية، عارضـًا لها، وإنما يخالفونهم في ان اثر إفادة الجاعل عندهم، صحة ان يُنتزع الوجود من الماهية، وعند الإشراقية نفس الماهية، وهذا الزعم فاسد، فإن الوجود عند المشائية، زائد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، والماهية مخلوطة مُتّصفة به، معروضة له في الواقع، وخلط الماهية

واتصافها به، وقيامه بها، وعروضه لها في نفس الأمر، هو اثر إفادة الجاعل، ولو كان الأمر كما زعم، وكان صحة ان يُنتزع الوجود من الماهية، اثر إفادة الجاعل عند المشائية، وكان منشأ انتزاع الوجود نفس الماهية، بلا امر زائد عليها عندهم، لم يمكنهم القول بالجعل المؤلف، ولا انكار الجعل البسيط؛ لان مفهوم صحة ان يُنتزع الوجود من الماهية، مفهوم ذهني، لا يصلح ان تكون بما هي مفهوم حاصل في الذهن، اثر إفادة الجاعل في الواقع، فلا تكون هي اثر إفادة الجاعل، إلا بمعنى مصداقها، ومنشأ انتزاعها في الواقع، اثر إفادة الجاعل، وهي نفس الماهية بلا امر زائد عليها عند المشائية. بناءاً على هذا الزعم، فيكون بناءاً على هذا الزعم، اثر إفادة الجاعل نفس الماهية عند المشائية أيضـًا، وهذا هو القول بالجعل البسيط.

**الثاني:** انه زعم ان اثر الجعل عند المشائية، هو مفاد الهيئة الحملية التركيبية، المُشتملة على النسبة، بما هي ملحوظة من المجعول، والمجعول إليه، على انه مرآة لمخلوطية احدهما بالآخر، لا على ان يتوجه إليها برأسها، هذا الزعم ظاهر الفساد، إذ على هذا يكون اثر الجعل عند المشائية، متوقفـًا على تصور الذهن، وملاحظته، وهذا ممّا لا يتجرأ على ارتكابه، من رزق حظـًا من الفهم.

**الثالث:** انه زعم ان حاشيتي الخلط، اعني الماهية والوجود، مُستغنيتان عن الجاعل مُطلقـًا عند المشائية، وهذا الزعم في غاية الفساد؛ لان الماهية لم تكن ماهية وذاتـًا، قبل ان يجعلها الجاعل موجودة عند المشائية، بل عندهم الماهية والوجود، ليسا شيئـًا قبل الجعل عندهم، فاذا جعلها الجاعل موجودة، فالماهية

ذات، والوجود وجود، فنفس الماهية ونفس الوجود، اثران لإفادة الجاعل عندهم بالعرض.

**المقام الثاني:** اعتراض المُصنّف على المُحقّق الدواني، القائل بان مذهب الإشراقية، هو ان الصادر الأول نفس الماهية، ثمّ نفس حقيقة الوجود، ونفس حقيقة الإتصاف، ونفس حقيقة الإتصاف بالإتصاف، إلى سائر المراتب المنتزعة، مُترتّبة، وان مذهب المشائية، ان اثر الجعل بالذات، هو نفس اتصاف الماهية بالوجود، لا بمعنى انه جعله شيئًا، بل جعله في نفسه، والإتصافات الأُخر مُترتّبة عليه.

**أولاً:** هو ان اثر الجاعل، نفس الماهية على رأي الإشراقية، وحقيقة الوجود نفس حقيقة الإتصاف بالوجود، ونفس حقيقة الإتصاف بالإتصاف بالوجود، وغيرها من المراتب المُنتزعة أخيراً، ليست صادرة بنفس ذلك الجعل أصلاً، لا ابتداءاً، ولا في مراتب متأخرة، حتى تكون تلك المُنتزعات، صوادر عن ذلك الجعل بالتبعية، كما زعم المُحقّق؛ لان الماهيتين المتباينتين، يمتنع اتحادهما جعلاً، فإن الاتحاد في الجعل، لا يتصور إلا بين المُتحدّين وجوداً، بل المُتحدّين في الحقيقة.

فالوجود والإتصاف مثلاً، لا يتقرّر حقيقته في ظرف ما، إلا بان يتعلّق به جعل بسيط، مُباين للجعل البسيط المُتعلّق بالماهية، وذلك الجعل البسيط المباين، لا يترتّب على الجعل البسيط المُتعلّق بالماهية، على سبيل اللزوم، إذ ليس بينهما علاقة امتناع الافتراق، بل كثيراً ما يقع الافتراق.

**وثانياً:** ان اثر الجاعل عند المشائية، ليس هو نفس الإتصاف، بمعنى ان يكون الصادر الأول بالجعل البسيط، نفس الإتصاف دون الماهية، ثمّ يترتب عليه الإتصاف بالإتصاف، على ان يتعلّق به ذلك الجعل البسيط بعينه، ولكن في المرتبة المتأخرة، كما حسبه المُحقّق، بل اثر الجاعل عند المشائية، مفاد الهيئة الحملية، المشتملة على النسبة الرابطة الغير المستقلة، بما هي ملحوظة بين المجعول والمجعول إليه، على انها مرآة لمخلوطية احدهما بالآخر، لا على ان يتوجه الالتفات إليها برأسها، والمشائية لا يقولون بتعلّق الجعل البسيط بنفس الإتصاف، كما ظن هذا المُحقّق.

وهذان الوجهان من اعتراضه على المُحقّق، ناشئان من انتهائه في عدم الفهم، اما الوجه الأول، فلان حقيقة الوجود، وحقيقة الإتصاف بالوجود، وحقيقة الإتصاف بالإتصاف بالوجود، وسائر المراتب المُنتزعة، لا ريب في انها انتزاعيات واقعية، وليست اختراعية صرفة، وواقعية الإنتزاعيات هي واقعية مناشئ انتزاعها، فتقرّرها الواقعي- مع عزل النظر عن تقرّرها الذهني- بعد الإنتزاع، هو تقرّر مناشئها.

فنفس الماهية التي هي منشأ انتزاع الوجود، والإتصاف بالوجود، والإتصاف بالإتصاف به، وغيرها من المراتب المُنتزعة، لما كانت اثراً بالذات للجعل البسيط عند الإشراقية، كانت تلك الإنتزاعيات الواقعية، اثاراً لذلك الجعل البسيط بالعرض، من حيث ان تقرّر الماهية، تقرّر لتلك الإنتزاعيات بالعرض، فتلك الإنتزاعيات، صوادر عن ذلك الجعل بالتبعيّة.

نعم، لتلك الإنتزاعيات، نحو اخر من التقرّر، مغاير لتقرّر منشأ انتزاعها، وهو تقرّرها الذهني، وهي في هذا النحو من التقرّر، مجعولة بجعل مُستأنف، مُباين للجعل المُتعلّق بمنشأها، والمُحقّق لا يقول بكونها في هذا النحو من التقرّر، صوادر بالتبعية عن الجعل، المُتعلّق بنفس الماهية، حتى يرد عليه ما أورد، وما قال من ان الماهيتين المُتباينتين، يمتنع اتحادهما جعلاً، ان أراد به ان الماهيتين المُتباينتين، الموجودتين بوجودين مُتغايرين، يمتنع اتحادهما جعلاً، فمُسلّم، لكن الإنتزاعيات الواقعية، ليست موجودة في الواقع، مع قطع النظر عن تصور الذهن وانتزاعه، لوجود مغاير لوجود مناشئها، بل وجودها هو وجود مناشئها في الواقع، فوجود مناشئها بالذات، هو وجود تلك الإنتزاعيات بالعرض فيها، مُتّحدة مع مناشئها وجوداً، فكذلك هي مُتّحدة مع مناشئها جعلاً، فكما ان وجود الماهية بالذات، وجود لِما يُنتزع عنها نفسها بالعرض، كذلك الجعل المُتعلّق بالماهية بالذات، مُتعلّق بما يُنتزع عنها نفسها بالعرض، وان أراد به ان الماهيتين المُتباينتين، ولو كانتا مُتحدين بالعرض وجوداً، يمتنع اتحادهما جعلاً مطلقاً، ولو بالعرض، فكذلك ممنوع بل باطل.

واما قوله بل المُتحدين في الحقيقة، ففي غاية السخافة، فإن الجنس والفصل مُتحدان في الجعل، وليسا مُتحدين في الحقيقة.

ثمّ ان المُصنّف نفسه قائل بان تعلّق الجعل بالماهية، مُستّتبع لصدق الهيئة الحملية، أي ان الماهية موجودة، ولا ريب في ان تلك الهيئة الحملية، مُنتزعة من الماهية المجعولة المُتقرّرة، وليست مُتقرّرة بنفسها في الخارج، وإنما لها بنفسها

تقرّر في الذهن، في مرتبة الحكاية الذهنية، مغاير لتقرّر الماهية في الواقع.

ولا ريب أيضاً في ان تلك الهيئة الحملية، لا شيء محض قبل تعلّق الجعل بالماهية، وهي ليست لا شيئاً محضاً، بل تعلّق الجعل بالماهية، ولا ريب أيضاً في ان ما كان لا شيئاً محضاً، إنما يصير شيئاً واقعياً، إلا بان يتعلّق به جعل بوجه ما، اما بالذات او بالعرض، فيتعلّق البسيط بالماهية، اما ان يتعلّق بهذه الهيئة الحملية بالذات جعل، فاما جعل البسيط، وهذا لا يمكن عنده؛ لان هذه الهيئة الحملية، لا تصلح لتعلّق الجعل البسيط بالذات، واما جعل مؤلف، وهو قد نفى هذا الإحتمال بقوله، لا بجعل مؤلف يتعلّق به، متأخر عن الجعل البسيط للماهية، او في مرتبته، واما ان يتعلّق بهذه الهيئة الحملية بالعرض، جعل اما مُركّب، فيكون هناك هيئة حملية أخرى، يتعلّق بها ذلك الجعل المُركّب بالذات، وبهذه الهيئة الحملية بالعرض.

وهذا ظاهر البطلان، لا يقول به المُصنّف أيضاً، واما بسيط يتعلّق بنفس الماهية بالذات، وبهذه الهيئة الحملية بالعرض، ولا ريب في ان تعلّق الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية بالذات، بهذه الهيئة الحملية بالعرض، لا يتصور من دون ان يتعلّق ذلك الجعل البسيط بالوجود، الذي احد حاشيتي هذه الهيئة الحملية، فلا محيد من القول، بكون الصادر الأول بهذا الجعل، هو الماهية، وكون الوجود وكون كون الماهية موجودة، الذي مفاده اتصاف الماهية بالوجود، ومن الصوادر بالتبعية بهذا الجعل.

وهذا هو ما افاده المُحقّق الدواني، وبوجه اختصروه، ان قول المُصنّف

باستّتباع الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية، يصدق ان الماهية موجودة، اعتراف بما قال المُحقّق، من ان الصادر الأول هو نفس الماهية والوجود، واتصاف الماهية بالوجود، من الصوادر بالتبعية، إذ لا معنى لاستّتباع الجعل البسيط، المُتعلّق بالماهية، يصدق ان الماهية موجودة، إلا ان اتصاف الماهية بالوجود تابع، كذلك الجعل، فيكون الوجود واتصاف الماهية بالوجود، من الصوادر بالتبعية، ويكون الصادر الأول، هو نفس الماهية، وهذا هو ما افاده المُحقّق.

فالمُصنّف مع انه لا يفهم معنى ما تتفوّه نفسه به، فضلاً عمّا يتكلم من عداه، وتجاوز في العجب حدّه وعدّاه، وهذا آفة السطحية.

ثمّ ان المُصنّف قال فيما يأتي، ان الموصوفية بالوجود، وان كانت امراً اعتبارياً، لكنها من الإعتباريات الحقيقية، الواقعة في نفس الأمر، فيجب استنادها إلى علّة، وراء اعتبار العقل، هي نفس جاعل الماهية، كما سبق نقله، وهذا اعتراف منه بان الإعتباريات الحقيقية، الواقعة في نفس الأمر، بحسب استنادها إلى جاعل الماهية، التي هي منشأ انتزاعها، فلا محيد من القول، بان الوجود والإتصاف بالوجود، والإتصاف بالإتصاف بالوجود، إلى غير ذلك من المراتب المُنتزعة الحقيقية، الواقعة في نفس الأمر، مُستندة إلى جاعل الماهية، التي هي منشأ انتزاعها، فلا محيد من القول بان الوجود والإتصاف بالوجود، وغيرها من المراتب، صوادر بالتبعية، بالجعل المُتعلّق بالماهية كما افاده المُحقّق.

وأيضاً قال المُصنّف في مبحث الوجوب، ان أولى مراتب المعلول، اعني

اول تفاصيل الذات الصادرة، اما المعلول من حيث هو واجب، ونفس ماهية المعلول، من حيث هي، ووجوب التقرّر والوجود، واصل الوجود، أمثال ذلك، أمور مُنتزعة لازمته لها، مُترتّبة على نفس جعل الجاعل إياها، لا على اقتضاء منها لشيء من تلك الامور، وهذا اعتراف منه، بان اصل الوجود مستند إلى جاعل الماهية، مُترتّب عليه، وانه من الصوادر بالتبعية، كما قال المُحقّق، فهل خطر له بالبال ما قال بينها، من ان الجعل البسيط للماهية، لا يصح ان يكون جعلاً للوجود او للإتصاف، إذا الماهيتان المُتباينتان، يمتنع اتحادهما جعلاً، فإن الإتحاد في الجعل، لا يتصور إلا بين المُتحدين في الوجود، بل المُتحدين في الحقيقة، إلى اخر ما قال.

وبالجملة فالمُصنّف يرمي الكلام على عواهنه، فيتفوّه بكل ما خطر بباله، ووسوس في باطنه، ولا يتأمل في مقاله، ولا يُبالي بتهافت أقواله.

واما الوجه الثاني: فلانه اما ان يكون بين الماهية والوجود، علاقة الإتصاف والعروض، في نفس الأمر عند المشائية، أو لا، فعلى الثاني لا سبيل لهم إلى القول بالجعل المؤلف، كما مر مراراً، وعلى الأول يكون مصداق الهيئة الحملية، أي ان الماهية موجودة عندهم، هو نفس الإتصاف الواقعي المتقرّر في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، والهيئة الحملية المعقولة، التي هي في مرتبة الحكاية الذهنية، فيكون اثر الجاعل عند المشائية، هو نفس الإتصاف الواقعي، المُتقرّر في نفس الأمر، فيكون نفس ذلك الإتصاف الواقعي، اثر الجاعل في الواقع، بمعنى ان الجاعل جعل نفس ذلك الإتصاف، لا بمعنى

انه جعله شيئاً، كما ان الصبّاغ إذا جعل الثوب اسود، كان اثر جعل الصبّاغ، اتصاف الثوب بالسواد في الواقع، لا الهيئة الحملية المعقولة، أي ان الثوب اسود، والمُتصوّر في مرتبة الحكاية الذهنية، لا جعل ذلك الإتصاف شيئاً، فلا محيد للمشائية، القائلين بالجعل المؤلف، من القول بان اثر الجعل المؤلف في الواقع، نفس الإتصاف الواقعي، المتقرّر في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، وليس مقصود المُحقّق، ان نفس الإتصاف الواقعي، احد حاشيتي الجعل المؤلف، ولا ان الجعل المؤلف، يتخلّل بين ذلك الإتصاف وبين نفسه، وإنما مقصوده ان اثر الجعل المؤلف، المُتخلّل بين الماهية وبين عارضه الواقعي، الذي هو الوجود، وعند المشائية هو نفس الإتصاف الواقعي، لا كون ذلك الإتصاف شيئاً.

وعبارة المُحقّق نصّت على ذلك، وذلك ممّا لا يُستراب فيه، فإن اثر جعل الجاعل عند المشائية أيضاً، يجب ان يكون امراً واقعياً، غير مرهون بتصور ذهن ما، و لحاظ، والوجود عارض للماهية عندهم في نفس الأمر، ليس مصداق الوجود، ومطابق حمله عندهم، نفس الماهية بلا زيادة امر ما عليها، فمصداق ان الماهية موجودة على رأيهم، هو نفس اتصاف الماهية بالوجود في نفس الأمر، وعروض الوجود لها في الواقع، لا نفس الماهية، ولا نفس الوجود، ولا مفهوم اتصاف الماهية بالوجود الحاصل في الذهن، ولا الهيئة الحملية الموجودة في الذهن، في مرتبة الحكاية، فلا بدّ لهم من القول، بان اثر الجاعل، نفس اتصاف الماهية بالوجود في نفس الأمر، كما قال المُحقّق.

واما ما فهم المُصنّف من مذهب المشائية، من ان اثر الجعل المؤلف، المُترتّب عليه عندهم، هو مفاد الهيئة التركيبة الحملية، وان النسبة التي هي الصيرورة، او الإتصاف في هذا النحو من الجعل، إنما تلحظ بين المجعول والمجعول إليه، على انها مرأة لمخلوطية احدهما بالآخر، فناشئ من سوء الفهم، لأنه ان أراد بمفاد الهيئة التركيبية الحملية، مفادها الحاصل في الذهن، في مرتبة الحكاية الذهنية، فهو ليس اثر الجعل، المُترتّب عليه في الواقع عند المشائية، ضرورة ان اثر الجعل عندهم، امر واقعي، ليس مرهوناً بتصوّر الذهن ولحاظه، وان أراد بمفاد الهيئة التركيبية الحملية، مصداقها المحكي عنه الواقعي، فهو على مذهب المشائية، القائلين بان الوجود زائد على الماهية، قائم بها، عارض لها في نفس الأمر، نفس اتصاف الماهية بالوجود في نفس الأمر، مع قطع النظر عن تصور الذهن وملاحظته، لا النسبة الملحوظة، بين المجعول والمجعول إليه، على انها مرأة لمخلوطية احدهما بالآخر، ونفس اتصاف الماهية بالوجود في نفس الأمر، هي مخلوطية احدهما بالآخر في نفس الأمر.

فهذا هو ما قال المُحقّق، من اثر الجعل عند المشائية، هو نفس الإتصاف، أي مخلوطية الماهية بالوجود في نفس الأمر، فيعود إليه ما شدّد النكير عليه، ثمّ ان المُصنّف يزعم ان المشائية قائلون، بان الوجود نفس الصيرورة المصدرية، وليس امراً يقوم بالماهية، انضماماً او انتزاعاً، وانهم قائلون بان صحة ان يُنتزع الوجود من الماهية، اثر إفادة الجاعل، فمراده بمفاد الهيئة التركيبية الحملية، في تقرير مذهبهم، ان كان هو مفهومها الحاصل في مرتبة الحكاية، فهذا سخف

باطل، عند البله والصبيان أيضـًا، وان كان هو مصداقها المحكـى عنهـا الـواقعي، فهو على تقدير كون الوجود نفس الصيرورة، لا امراً يقوم بالماهيـة، انضـمامـًا او انتزاعـًا، نفس الماهية، بلا قيام امر ما بها، فيكـون القـول يكـون اثـر الجاعـل عنـد المشائية، مفاد الهيئة التركيبية الحمليـة، بمعنـى مصـداقها المحكـى قـولاً، يكـون اثـر الجاعـل عنـد المشـائية، نفـس الماهيـة، بـل امـر زائـد عليهـا، كمـا هـو رأي أصحاب الجعل البسيط.

وكذا قوله بان اثر الجاعل عند المشائية، ان يُنتزع الوجود مـن الماهيـة، قـول بان اثر إفادة الجاعل عند المشائية، نفـس الماهيـة، فانـه ان أراد بصـحة، ان يُنتـزع الوجود الماهية، حيث زعم، انها اثـر إفـادة الجاعـل عنـد المشـائية، مفهـوم تلـك الصحة، الحاصل في الذهن، ومعناه المصدري المُتصوّر، فظاهر ان القول بكونـه اثـر افـاده الجاعـل، لا يتـأتى مـن البلـه والصـبيان أيضـًا، ولا يتـأتى مـنهم أيضـًا، انتساب مثل هذه السقاية إلى المشـائية، وان أراد بهـا منشـأها الـواقعي، فهـو علـى تقدير كون الوجود، نفس الصـيرورة المُنتزعـة، نفـس الماهيـة، بـلا زيـادة امـر مـا عليهـا، وبـلا قيـام امرمـا بهـا، فـالقول بـان اثـر الجاعـل عنـد المشـائية، منشـأها الواقعي، قول بان اثر الجاعل عند المشائية، نفس الماهيـة، بـل زيـادة امـر عليهـا، كما هو رأي أصحاب الجعل البسيط.

فقد استبان بما بسطّناه من التفصيل، وان افضـى بنـا إلـى التكريـر والتطويـل، من اتيه الناس في متيهة إفساد الحق، من ابعـدهم شـططًا في ركـوب الباطـل، عنـد تحرير قول المشـائية، ومـن الـذي لـم يتيسّـر لـه طـول عمـره، فهـم معنـى الجعـل

المؤلف والجعل البسيط، ومن الذي تورط في فهم المذهبين، في ورطات الأغاليط، وجاوز القدر والحد في الشطط والشطيط، نعوذ بالله من التورط والتوريط، في مهاوى الافراط والتفريط.

**قوله: (وهذه أساسات حكميّة، لاصول علميّة، أنضجت أثمار أشجارها العقليّة، بأشعّة شمس الإلهام والتّوفيق).**

قد يُحقّق عند أولي الأفهام، انها وساوس واوهام، لا يهذي بها إلا من جنّ أو هام، والله ولي التوفيق والإلهام.

**(٤) وهم وتنبيه**

**قوله: (ربما اختلج سرّك، ما يتشبّث به بعض مقلّدة أتباع المشّائيّة، من أنّ العلّة المُحوجة إلى العلّة، هي الإمكان، وهي كيفيّة نسبة الوجود إلى الماهيّة، فلم تكن المجعوليّة بحسب الماهيّة. فكدت تستحقّ أن يقال لك: كأنّك لست من أهل التّحصيل، لاصول تليت عليك، وإلّا لاستبصرت).**

قد علمت مراراً، ان مبنى المُتعلّق البسيط، هو ان الوجود ليس امراً قائمـًا بالماهية، عارضـًا لها في نفس الأمر، ومبنى الجعل المؤلف، هو ان الوجود عارض للماهية، زائداً عليها في نفس الأمر، فعند أصحاب الجعل البسيط، لمّا لم يكن للماهية، اتصاف بالوجود في نفس الأمر، ولا للوجود عروض للماهية في نفس الأمر، كان الإمكان كيفية نفس الماهية، وكان معنى إمكان كون الماهية موجودة، ان مصداق كون الماهية موجودة، وهو نفس الماهية مُمكن، وعند

أصحاب الجعل المؤلف، لمّا كانت الماهية مُتّصفة بالوجود، ومعروضة له في نفس الأمر، والوجود عارضاً لها في نفس الأمر، كان الإمكان كيفية لهذا الإتصاف، والعروض الواقعي.

فمبنى هذا الوهم، على ان الماهية مُتّصفة بالوجود، معروضة في نفس الأمر، ولمّا كان هذه المبنى باطل عند أصحاب الجعل البسيط، فلا مجال لهذا الوهم، الذي مبناه باطل عندهم، واما بعد تسليم اتصاف الماهية بالوجود، وعروض الوجود لها في نفس الأمر، فلا رفع لهذا الوهم، ولا محيد عن القول بالجعل المؤلف؛ لان الوجود إذا سُلّم انه عارض للماهية في نفس الأمر، يكون زائداً عليها، ولا يكون مصداقه نفس الماهية، بل يكون مصداق ان الماهية موجودة، عروض الوجود لها في الواقع، ولا ريب في ان هذا العروض الواقعي، ليس واجباً بالذات، ولا مُمتنعاً بالذات، فهو مُمكن بالذات، فهو مُحتاج إلى جعل؛ لان الإمكان علّة الحاجة إلى الجاعل، ولا يمكن ان يكون جعل هذا العروض الواقعي، هو جعل نفس الماهية، او ليس هو نفس الماهية، بل مغاير لها في الواقع، غير مُنتزع عنها نفسها، بل يكون الجعل، الذي اثره هذا العروض الواقعي، جعلاً مؤلفاً واقعياً.

فعلى هذا التقدير، لا محيد من القول بالجعل المؤلف، واما على تقدير كون الوجود، عبارة عن نفس صيرورة الماهية، لا عن امر يقوم بالماهية، انضماماً او انتزاعاً، فمصداق ومصداق الماهية، موجودة نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، فليس في نفس الأمر للماهية، اتصاف بالوجود، ولا للوجود

عروض للماهية، حتى يكون الإمكان كيفية لذلك الإتصاف والعروض، وعلّة الحاجة ذلك الإتصاف والعروض إلى جعل، بل يكون المصداق المحكى عنه بالوجود، وتكون الماهية موجودة، نفس الماهية بلا زيادة امر ما عليها، ويكون مفاد إمكان كون الماهية موجودة، إمكان نفس الماهية، ويكون ذلك الإمكان، علّة لحاجة نفس الماهية، إلى جاعل بالذات، لا لحاجة الوجود والإتصاف بالوجود إليه، إذا الوجود والإتصاف بالوجود، حكايتان عن نفس الماهية، ولا تقرّر في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، إلا لنفس الماهية، فهي المُمكنة بالذات، فهي المُحتاجة بالذات إلى الجاعل، فهي المُتقرّرة بجعل الجاعل بالذات.

نعم ينسب إمكانها إلى الوجود، وإلى اتصافها بالوجود، أي كونها موجود، فيقال وجودها مُمكن، وكونها موجودة مُمكنة، بمعنى ان مصداقهما- أي نفس الماهية- مُمكن، وكذا ينسب إحتياج الماهية إلى الوجود، وإلى اتصافها بالوجود، فيقال وجود الماهية مُحتاج إلى الجاعل، وكونها موجودة، مُحتاجة إلى الجاعل، بمعنى ان مصداقهما- أي نفس الماهية- مُحتاج إلى الجاعل، وكذا ينسب تقرّرها اليهما، فيقال وجود الماهية متقرّر، وكونها موجودة متقرّر، بمعنى ان مصداقهما- أي نفس الماهية- متقرّر، فليس وجود الماهية، ولا كونها موجودة، محتاجاً بالذات إلى الجاعل، بإحتياج وراء إحتياج الماهية.

نعم لمفهوم الوجود، ولمفهوم كونها موجودة، تقرّر في الذهن بعد الإنتزاع، وراء تقرّر الماهية، وإمكان وراء إمكانها، هو علّة لا احتياجهما إلى الجاعل،

وراء إحتياج الماهية إليه، وجعل بسيط، وراء الجعل البسيط المُتعلّق بالماهية.

فاندفع ما استشكل على أصحاب الجعل البسيط، من ان خلط الماهية بالوجود، من حيث انه معنى غير مُستقل، ملحوظ بين الطرفين، على انه مرآة لملاحظة حالهما، لا يخلو اما ان يكون واجباً او مُمكناً او ممتنعاً، إذ قسمة المفهوم إلى المواد الثلاث حاضرة، والأول والثالث باطلان ضرورة، فتعين الثاني.

ولا يمكن ان يقال ان إمكانه بالعرض، لانهم اتفقوا على نفي الأمر كان بالغير، ولا ان يقال ان إمكانه عين إمكان الماهية، إذ لا يعقل اتحاد الإمكانين مع تعدّد المُمكنين، فإمكانه غير امكان الماهية، والإمكان علّة الحاجة إلى الجاعل، فيكون خلط الماهية بالوجود، ومُحتاجاً إلى الجاعل، فلا بدّ ان يتعلّق به جعل الجاعل بالذات، فيكون ذلك الجعل، جعلاً مؤلفاً، فثبت ما ادّعاه المشائية.

وجه الإندفاع: ان الوجود، وكون الماهية موجودة من حيث تقرّرهما بالذات، مُمكناً بالذات، مجعولان بالذات جعلاً بسيطاً، ومن حيث تقرّرهما، بغير تقرّر مصداقهما، ليسا مُمكنين، بإمكان وراء إمكان مصداقهما، بل بحسب هذا التقرّر كما تقرّر مصداقهما، ينسب اليهما بالعرض، كذلك إمكان مصداقهما يُنسب إليهما بالعرض، ولا ضير في إتحاد امكانهما، بان يكون إمكان واحد للمصداق بالذات، ولِما هو حكاية عنه أي الوجود، وكون الماهية موجودة، كما ان الماهية مُمكنة في نفس الأمر، وكونها مُمكنة أيضاً، مُمكن في

نفس الأمر، فليس هناك امكانان مُتغايران في نفس الأمر، وإنما في نفس الأمر، امكان واحد منسوب إلى الماهية بالذات، وإلى كونها مُمكنة وكونها موجودة، وإلى إمكانها ووجودها بالعرض، بمعنى ان مصداق هذه الحكايات، مُمكن في نفس الأمر، وإنما المُمتنع، ان يتّحد امكانان ذاتين، مُنحازتين بحسب التقرّر، يكون كل واحدة منهما مُتقرّر بالذات، بتقرّر مُنحاز عن تقرّر الأخرى، ومُمكنة بإمكان وراء امكان الاخرى، وكما ان اتحاد الوجود بين الماهية، وبين محمولاتها العرضية، المُنتزعة عنه، ليس بِممتنع، حيث يصح ان يقال: الكاتب موجود، وإذا كان الإنسان الموصوف بالكتابة موجوداً، كذلك اتحاد الإمكان بين الماهية وبين الوجود، وكونها موجودة ليس بممتنع، فيصح ان يقال: وجود الماهية، وكونها موجودة مُمكن، إذا كانت الماهية مُمكنة، فإمكان الحكاية هو إمكان مصداقها المحكي عنه.

والقوم إنما نفو الإمكان بالغير، بمعنى ان لا يكون الشيء مُمكنًا بذاته، ويكون غيره يجعله ويصيره ممكن، ابعد ما لم يكن مُمكنًا، لا بمعنى ان يكون امكان المصداق المحكى عنه، منسوبًا إلى ما هو حكاية عنه، فإن امكان الحكاية بما هي حكاية، عبارة عن امكان بمصداقها، وواقعية الحكاية عبارة عن واقعية مصداقها.

نعم للحكاية بحسب تقرّرها الذهني، امكان وراء امكان مصداقها، هو علّة لحاجتها إلى الجاعل، وراء حاجة مصداقها إليه، وجعلها بحسبه، غير جعل مصداقها، وجملة الحكايات، كاذبة كانت او صادقة سواسية، بحسب هذا النحو

من التقرّر في الإمكان، والحاجة إلى الجاعل والمجعولية، فكما ان مفهوم كون الإنسان موجوداً الحاصل في الذهن، ومفهوم وجوده الحاصل في الذهن، مُمكن مُحتاج إلى الجاعل، مجعول بجعل، وراء جعل ماهية الإنسان، كذلك مفهوم كون اجتماع النقيضين، موجوداً في الذهن، ومفهوم وجود اجتماع النقيضين، الحاصل في الذهن، مُمكن مُحتاج إلى الجاعل، مجعول بجعل لم يتعلّق باجتماع النقيضين، وإنما الفرق ان وجود الإنسان، وكونه موجوداً، مُمكن في نفس الأمر، بإمكان مصداقهما، الذي هو نفس ماهية الإنسان، بخلاف وجود اجتماع النقيضين، وكونه موجوداً، لانهما ليسا بممكنين بإمكان مصداقيهما، لامتناعه بالذات، فاستظهر هذا التحقيق، فانه سينفعك فيما يأتي.

**قوله: (فاستشعرت أنّ ذلك- بعد أن دريت ما حقيقة الوجود، وكيف نسبته إلى الماهيّة، ومتى صحّة انتزاعه منها، مع امتناع الانفكاك، بينه وبين تفرّد الماهيّة-).**

قال في الحاشية: بين أولاً اندفاع الشبهة، على تسليم ما هو الذائع لدى الجماهير، من امر الإمكان، ثمّ أخيراً جرى على مسلك التحصيل والتحقيق، انتهى.

لمّا كان الوجود لدى الجماهير، عارضاً للماهية في نفس الأمر، فلا محالة يكون عندهم ذلك العروض الواقعي، مُمكناً بالذات، ويكون إمكانه بالذات، علّة لاحتياجه بالذات إلى الجاعل، فيكون ذلك العروض الواقعي، اثر الجاعل بالذات، فيتعين القول بالجعل المؤلف، على هذا التقدير، فعلى تقدير تسليم، ما

هو الذائع لدى الجماهير، من امر الإمكان، لا دفاع للشبهة أصلاً، ثمّ ما ذكر أولاً وثانيًا، جواب واحد كما ستعرف عن قريب.

**قوله: (هو الّذي أفضى، إلى استيجاب المجعوليّة، لنفس الماهيّة، على أنّ القول في الإمكان، أرفع ممّا يصنعه الحكماء العامّة).**

قال في الحاشية: فإن الوجود، لمّا لم يكن، إلا وقوع الماهية في ظرف ما، وكان نسبته إلى الماهية، نسبة المعاني المصدرية، التي يعبرها العقل ويأخذها من الماهيات انفسها، كالإنسانية والفرسية، وليس بهذا الاخذ والإنتزاع، مبدأ ومطابق، إلا نفس الماهية المُتقرّرة، فلم يتصور بينه وبين التقرّر انفكاك، بحسب نفس الأمر، فلا محالة يكون مناط افتقار الماهية، واستغناءها في الوجود، هو افتقارها واستغناءها في نفسها، فإذن إحواج الماهية في الوجود، إلى علّة، هو المُفضي إلى استيجاب كونها في نفسها، مجعولة صادرة من تلقاء الجاعل، فكيف يتشبث بذلك، محاولاً نفي المجعولية عنها بحسب نفسها، انتهى.

وقد علمت مراراً، ان مبنى القول بالجعل البسيط، هو ان الوجود ليس عارضًا للماهية في نفس الأمر، وإنما هو حكاية عن التقرّر، الذي هو نفس الماهية، فليس بين الماهية والوجود، نسبة الإتصاف والعروض في نفس الأمر، حتى يكون الإمكان كيفية ومادة، لتلك النسبة في نفس الأمر، ومصداق الوجود، ومصداق كون الماهية موجودة، هي نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، ومبنى القول بالجعل المؤلف، هو ان الوجود عارض للماهية في نفس الأمر، والماهية معروضة له، مُتّصفة به في نفس الأمر، فبين الماهية والوجود، خلط وارتباط في

نفس الأمر، هو مصداق كون الماهية موجودة، لا نفس الماهية ولا نفس الوجود، كما ان بين الثوب والبياض، خلطاً وارتباطاً في نفس الأمر، هو مصداق ان الثوب ابيض، لا نفس الثوب، ولا نفس البياض، ولما كان الإمكان مادة في نفس الأمر، وكان مصداق ان الماهية موجودة عند أصحاب الجعل البسيط، هو نفس الماهية بلا زيادة امر ما عليها، كان الإمكان عندهم، كيفية ومادة لنفس الماهية، التي هي نفسها بلا زيادة امر ما عليها، مصداق تلك الهيئة التركيبية، عند أصحاب الجعل المؤلف، هو الخلط الواقعي، بين الماهية والوجود، ولا نفس الماهية ولا نفس الوجود، كان الإمكان عند هؤلاء، كيفية ومادة لذلك الخلط الواقعي، فمعنى كون الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، عند الفريقين، ان الإمكان كيفية مصداق نسبة الوجود إلى الماهية، لا انه كيفية للنسبة الذهنية الحاكية، ومصداقها عند أصحاب الجعل البسيط، نفس الماهية، بلا زيادة امر عليها، فالإمكان عندهم كيفية لنفس الماهية، فهو علّة لاحتياجها نفسها إلى الجاعل، فهي مجعولة بالذات، ومصداقها عند أصحاب الجعل المؤلف، هو الخلط الواقعي بين الماهية والوجود، فالإمكان عندهم كيفية لذلك الخلط الواقعي، وعلّة لحاجة ذلك الخلط الواقعي إلى الجاعل بالذات.

فذلك الخلط الواقعي، هو الأثر بالذات للجاعل عند هؤلاء، وإذا تحقّق انه ليس بين الماهية والوجود، خلط واتصاف وعروض في الواقع، وان الوجود امراً قائماً بالماهية، انضماماً او انتزاعاً، وإنما هو حكاية تحقق، ان الإمكان كيفية،

ليس الماهية وعلّة لاحتياجها نفسها إلى الجاعل، وانها نفسها مجعولة بالجعل البسيط، وتبين بطلان القول بالجعل المؤلف، المبني على ان بين الماهية والوجود، خلطـاً في نفس الأمر، وان الإمكان كيفية لذلك الخلط، وعلّة لاحتياجه بالذات إلى الجاعل.

فهذا هو الجواب الحاسم، لذلك الوهم، وخلاصته: ان معنى كون الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، انه كيفية لنفس الماهية، التي هي نفسها مصداق الوجود إليها، والمُصنّف لسوء فهمه، وقصور رأيه عن الغور والتعمق في الدقائق، ظن هذا الجواب جوابين:

**احدهما:** على تسليم ما هو الذائع لدى الجماهير، من ان الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، ببيان ان نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى حقيقة الإنسان، ونسبة الفرسية إلى حقيقة الفرس ومصداقه، ومطابقة نفس الماهية المُتقرّرة، فلا يتصور بينه وبين التقرّر، انفكاك في نفس الأمر، فمناط افتقار الماهية واستغناءها في الوجود، افتقارها واستغناءها في نفسها، فافتقارها في الوجود إلى علّة، هو المفضي إلى استيجاب، كونها في نفسها مجعولة.

**وثانيهما:** ان القول في الإمكان، ارفع ممّا يصنعه الحكماء العامة، وفصّله في الحاشية المعلّقة على قوله، ممّا يصنعه الحكماء العامة، فقال: وهو ان الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم، بالنسبة إلى الماهية، فلا يكون بحسبه الوجود ولا العدم، وما هو ارفع من ذلك، وإنما يتفطّن له الحكماء الخاصة، هو ان الإمكان سلب ضرورة تقرّر الماهية، ولا تقرّرها، ويتبعه سلب ضرورة وجودها

وعدمها، فلا يكون بحسبه التقرّر واللا تقرّر، فإذن الفاقة إلى الجاعل، إنما تكون أولاً وبالذات، بحسب نفس الماهية، ويلزمها الفاقة بحسب الوجود، انتهى.

وانت قد علمت، ان مبنى كون الإمكان، سلب ضرورة تقرّر الماهية ولا تقرّرها، هو ان الوجود، ليس عارضاً لنفس الماهية في نفس الأمر، وان نسبته إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى حقيقة الإنسان، ونسبة الفرسية إلى حقيقة الفرس، وان مصداق الوجود نفس الماهية، ومعنى افتقارها في الوجود إلى علّة، هو افتقارها في نفسها إلى علّة؛ لان الإمكان مادة وكيفية لِما في نفس الأمر، مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية، في مرتبة الحكاية، وما في نفس الأمر، هو مصداق الوجود، ومصداق كون الماهية موجودة، وهو نفس الماهية بلا زيادة امر ما عليها. فيكون الإمكان كيفية لنفس الماهية، فمعنى كون نسبة الوجود إلى الماهية مُمكنة، هو ان مصداق تلك النسبة، وهو نفس الماهية مُمكن.

فما ذكره أولاً، بيان وتفصيل لِما ذكره ثانياً، لا ان ما ذكره أولاً جواب بعد تسليم ما هو الذائع لدى الجماهير، من ان الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، وما ذكره ثانياً جواب اخر، بمنع كون الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، وليس فيما ذكر أولاً تسليم لما هو الذائع لدى الجماهير، من ان الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، بل ابطال له، فإن الذائع لدى الجماهير، ان الوجود زائد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، والامكان

كيفية نسبة عروض الوجود للماهية في نفس الأمر، وحاصل ما ذكر أولاً، ان الوجود ليس زائد على الماهية، ولا عارضاً لها في نفس الأمر، ومصداقه ومطابقة نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، فمعنى إمكان نسبة الوجود إلى الماهية، إمكان مصداق تلك النسبة، وهو نفس الماهية.

فمعنى افتقار الماهية في الوجود، هو افتقارها في نفسها، فيكون الإمكان بالحقيقة كيفية لنفس الماهية، لا لنسبة عروض الوجود للماهية، إذ لا عروض للوجود في نفس الأمر للماهية، فلا يكون الإمكان كيفية نسبة عروضه للماهية، فهذا- أي ما ذكره أولاً- إبطال لِما هو الذائع لدى الجماهير، واثبات لكون الإمكان كيفية لنفس الماهية.

فاستبان ان المُصنّف لم يتدبّر ما قال أولاً، ولم يفهم معناه، وتفوّه بما قال اخر، او لم يتفطّن بمبناه، وهذا كلّه آفة السطحية، ثمّ في كلامه في الكتاب، وفي حاشية المُعلّقين عليها، وجوه من الاختلال:

**الأول:** ان قوله في الكتاب، فاستشعرت ان ذلك إلى أخره، مُشعر بانه تسلم كون الإمكان، كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، وهوالمشار إليه بذلك، وقد صرّح بكونه مُسلّماً في هذا الجواب في الحاشية، كما سبق نقله، وبعد تسليم كون الإمكان، كيفية نسبة الوجود الى الماهية، لامساغ للحكم، بان كون الإمكان كيفية نسبة الوجود الى الماهية، هو الذي افضى إلى استيجاب المجعولية لنفس الماهية، إذ على هذا التقدير، يكون المُمكن بالحقيقة، نسبة الوجود إلى الماهية، فيكون المُحتاج إلى الجاعل بالحقيقة، نسبة الوجود إلى

الماهية، ضرورة ان إمكان ما هو مُمكن بالحقيقة، علّة لحاجته بالحقيقة إلى الجاعل، ولا ريب في ان ما هو مُحتاج بالحقيقة إلى الجاعل، هو المجعول بالحقيقة، فيكون اثر الجاعل بالحقيقة على هذا التقدير، نسبة الوجود إلى الماهية، فلا محيد على هذا التقدير، من القول بالجعل المؤلف.

فإن قال: ان الإمكان ليس كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، وإنما هو كيفية بالحقيقة لنفس الماهية، فلا يكون المحتاج بالحقيقة إلى الجاعل والمجعول بالحقيقة، إلا نفس الماهية.

قيل: هذا هو الجواب الثاني، الذي حاصله منع كون الإمكان، كيفية نسبة الماهية إلى الوجود، وقد كان كلامه الأول، بعد تسليم كون الإمكان، كيفية نسبة الوجود إلى الماهية.

**الثاني**: ان قوله في الحاشية، المُعلّق على قوله، هو الذي افضى ان الوجود، لمّا لم يكن إلا وقوع الماهية في طرف ما إلى اخره، مبني على ان الوجود، ليس عارضاً للماهية في نفس الأمر، وليس بين الماهية والوجود، نسبة الإتصاف والعروض في نفس الأمر، كما ليس بين الإنسان والإنسانية، والفرس والفرسية، نسبة العروض والإتصاف في نفس الأمر، فلمّا لم يكن بين الماهية والوجود، نسبة الإتصاف والعروض في نفس الأمر، لم يكن الإمكان كيفية ومادة لتلك النسبة، وإنما يكون الإمكان، كيفية ومادة لمصداق الوجود المحكي عنه، بان الماهية موجودة، وهو نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، فهذا الكلام إبطال لكون الإمكان، كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية، لا تسليم له.

**الثالث**: ان قوله في تلك الحاشية، فلم يتصور بينه وبين التقرّر، انفكاك بحسب نفس الأمر، ان أراد به، ان الوجود حكاية ذهنية عن التقرّر، الذي هو عبارة عن نفس الماهية، ولا يتصور بين الحكاية والمحكي عنه، انفكاك بحسب نفس الأمر، فاذا تحقّق المحكي عنه في الواقع، فتحقّقه هو صدق حكايته، وحاجة الحكاية واستغناءها، هي حاجة المحكي عنه واستغناءه، فهذا حق لا ريب فيه، لكن محصّله هو ان الإمكان، حقيقة كيفية نفس الماهية، لا كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، فلا يكون في هذا الجواب، تسليم كون الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، ويكون هذا الكلام تفصيلاً لقوله في الكتاب، على ان القول في الإمكان، ارفع ممّا تصنعه الحكماء العامة، وان أراد به ان للماهية في نفس الأمر- مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية- مرتبتين: احدهما مرتبة التقرّر، والأخرى مرتبة الوجود، غير مُنفكّة عن مرتبة التقرّر، بحسب نفس الأمر، فهذا باطل كما تحقّقت مراراً، من ان الوجود، عبارة عن الحكاية الذهنية للتقرّر لا غير، ولو فرض ان للماهية في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، مرتبتين: الأولى مرتبة التقرّر، والأخرى مرتبة الوجود، وكان الوجود عارضاً للماهية في نفس الأمر، فمع انه على هذا التقدير، لا يكون نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، والفرسية إلى الفرس، ويكون لأخذ الوجود وانتزاعه، مبدأ وراء نفس الماهية المُتقرّرة، هو ذلك الأمر، الذي عرض للماهية في نفس الأمر، فيبطل ما قال في صدر تلك الحاشية، يكون هناك إمكانان، إمكان نفس الماهية، وإمكان نسبة عروض الوجود، حاجتان إلى

الجاعل، من جهة ذينك الإمكانين، وجعلان بحسب تينك الحاجتين، فيبطل القول بالجعل البسيط.

**الرابع:** ان قوله في تلك الحاشية، فإن الوجود لمّا لم يكن، إلا وقوع الماهية في ظرف ما، وكان نسبته إلى الماهية، نسبة المعاني المصدرية، التي يعتبرها العقل ويأخذها من الماهيات انفسها، كالإنسانية والفرسية، وليس لهذا الاخذ والإنتزاع، مبدأ ومطابق، ان نفس الماهية المُتقرّرة، مناقض لأكثر أقواله، منها قوله في أوائل هذا الكتاب، ثمّ الفحص والبرهان، اوجبا ان بعض الكون في الأعيان، هو لشيء ما، وبعضه لا يقترن بشيء، وقوله بعيد ذلك، ان كون الوجود معنى خارجاً عن الماهيات، إنما يعرف ببرهان، حيث يكون ماهية ووجود، وقوله فيما سبق، ثمّ الجعل المؤلف، لا يتوسط بين الشيء وبين نفسه، كقولنا الإنسان إنسان، ولا بينه وبين شيء من ذاتياته، كقولنا الإنسان حيوان، لانحفاظ الخلط في مرتبة، من حيث هي هي، والدخول في اصل قوامها، بل مُختص بالعرضيات، سواء كانت لوازم الماهيات، كقولنا الأربعة زوج، او العوارض المُمكنة الانسلاخ، كقولنا الإنسان موجود، والجسم ابيض، لعري الذات عنها في مرتبة التقرّر، وصحة سلبها عن الماهية من حيث هي، ولحوقها لها في مرتبة متأخرة، انتهى.

وغير هذه الاقوال، ممّا يُفضي نقله إلى التطويل، فَجُلَّ أقواله نصوص، على ان الوجود من عوارض الماهيات المُمكنة، المُمكنة الإنسلاخ عنها، فكيف تكون نسبة الوجود إليها، نسبة المعاني المصدرية المأخوذة عنها انفسها،

كالإنسانية المأخوذة من الإنسان، والفرسية المأخوذة من الفرس، وكيف يكون مطابق الوجود، نفس الماهية المُتقرّرة، بلا زيادة امر ما عليها.

**الخامس:** انه قال في بعض حواشيه، المُعلّقة على هذا الكتاب، كما سبق في القبسات أيضاً، ما حاصله: ان نسبة الموجودية المصدرية، إلى الذات الحقة الواجبة المُقدّسة، نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان، بخلاف الذوات المُمكنة، وقد صرّح هاهنا، بان نسبة الموجودية المصدرية، إلى الماهيات المُمكنة، نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان، فكلامه مُتهافت.

**السادس:** انه ذكر في الكتاب، قبيل هذا، ان الجعل البسيط المُتعلّق بالماهية، مُستّتبع لصدق الهيئة الحملية، القائلة ان الماهية موجودة، وليس مُستّتبعاً لصدق حمل ذاتيات الماهية عليها، وهذا صريح في ان نسبة الوجود إلى الماهية، ليست نسبة الإنسانية إلى الإنسان، فلعلّه نسي هاهنا ما قال، قبيل هذا بأسطر عديدة.

**السابع:** ان ما ذكره في الحاشية المُعلّقة على قوله، على ان القول في الإمكان، ارفع ممّا تصنّعه الحكماء العامة، من ان ما هو ارفع من ذلك، وإنما يتفطّن له الحكماء الخاصة، هو ان الإمكان سلب ضرورة تقرّر الماهية، ولا تقرّرها، ليس له على رأيه ومذهبه معنى، فلنُفصّل ذلك فنقول:

قد فصّل المُصنّف هذا المعنى، فيما يأتي منه، فقال اني بفضل ربي اعلمك، كيف تزن كنه هذه المسالة، بقسطاس التحصيل، اعلم انه كما ان طباع الإمكان، هو سبب الإحتياج إلى السبب، فلذلك طباع الإمكان هو العلّة، لفاقرية نفس

الماهية في سنخ جوهرها، واصل ذاتها، إلى جاعل يجعل نفسها، ويفعل تقرّرها المُستّتبع للوجود، اما على أصول الحكمة اليمانية، فلِما تعرّفت، ان الإمكان هو لا ضرورة التقرّر واللا تقرّر، ويستتبع ذلك لا ضرورة الوجود والعدم، بشهادة الضرورة الفطرية، ان ضرورة التقرّر، مُستّتبعة ضرورة الوجود، وضرورة اللاتقرّر مُستّتبعة ضرورة العدم، وضروري التقرّر ضروري الوجود، وضروري اللاتقرّر ضروري العدم، فإذا لم يكن المُمكن بالذات، لا ضروري التقرّر ولا ضروري اللاتقرّر، لزم ان يكون اما واجب الوجود بالذات، او مُمتنع الوجود بالذات، فيكون عقد فرض الإمكان فيه، قد انفسخ، فإذن ما فرض إمكانه هو لا ضروري التجوهر واللاتجوهر، وهو بحسب طباع الإمكان، لا الذات ولا اللاذات، ولا الماهية ولا اللاماهية، وفاقه ذات المُمكن، بحسب سنخ الحقيقة، لا بحسب وصف الوجود فقط، فإن الإمكان علّة افتقار الماهية في طرف التقرّر واللاتقرّر، وفي طرفي الوجود والعدم جميعاً إلى العلّة.

واما على قواعد الفلسفة اليونانية، فلان الإمكان، وان كان هو لا ضرورة الوجود والعدم، على استواء النسبة إلى الذات، على ان المأخوذ هو الذات بحسب الوجود والعدم، غير منظور إلى تقرّرها ولا تقرّرها في سنخها، لكن الوجود هو الموجودية المصدرية، وليس هناك شيء يؤخذ منه ذلك المفهوم، وراء نفس الذات الواقعة، كالإنسانية والفلكية، وكذلك العدم، ليسيّته الذات وبطلانها، فإذن الفاقة بحسب الذات، والافتقار إلى الغير في الوجود والعدم، لا يرجع إلى معنى مُحصّل، سوى الفاقرية بحسب سنخ الحقيقة، والافتقار في

التجوهر واللاتجوهر، والذاتية واللاذاتية، ليست اعني في كون الذات ذاتـًا، وفي كونها ذاتـًا، بل اعني في نفس الذات، وفي نفس اللاذات، بحقيقتها التصورية، ولا حقيقتها التصورية، وهذه دقيقة تحقيقية إستشراقية، جمهور الفلاسفة عنها في غفلة ساذجة، فضلاً عن المُتفلّسفة، فاستقم كما امرت، فالآن حصّحص الحق، وتبيّن الرُشد من الغي، وتكشّف وجوب ان يقال، ان الإمكان هو السبب المحوج إلى مجعولية الذات، بالجعل البسيط على المسلكين، ولذي الفريقين، فإذن ما شأن مُحرّفة الحكمة، ومشوّشة الفلسفة، هموا بفك جواهر الماهيات عن طباع المربوبية، وإخراج اسناخ الحقائق عن حيز المجعولية، وما بالهم جهلوا حق إبداع الفاطر الباري عز مجده، على ذمم الذوات المفطورة المعلومة، فلم يشهدوا ان سلطان فيض الربوبية، على جعل الماهيات، وتشيّء الشيئيات، كسلطانه على خلق الإنيّات، وتأئيس الأيسيّات، واستحلوا وقف الافتقار إلى الملك الجبار، على النسب المعنوية، والمعقولات الثواني، ولم يسندوا إلى جناب مبدئيته التامة الفيّاضة، الهيئات نسبة تركيبية، وحُصصـًا إعتبارية، لمعان انتزاعية مصدرية، فتبًّا لمعرفتهم، وتُعسًا لفلّسفتهم، فهؤلاء هم المهوسة المُحرّفة المُعطّلة، المُتفلّسفة حقـًا، وانني بريء ممّن يسلك سبيل الغواية، إلى الاستعاذة منه بالله رب العالمين، انتهى.

فنقول: تقرّر الماهية الذي يعتقد المُصنّف، ان الإمكان عبارة عن سلب ضرورة، وسلب ضرورة سلبه، اما عبارة عن نفس الماهية بما هي هي، بلا زيادة امر ما عليها، او عبارة عن امر زائد عليها، والأول باطل عنده.

**اما أولاً:** فلانه قال في القبسات، ان المُمكن بالذات، شاكلة إمكانه الذاتي، صدق سلب تقرّره ووجوده، بحسب نفس ذاته المُرسلة من حيث هي هي، حين ما هو متقرّر الذات، حاصل الوجود بالفعل في متن الأعيان، وحاق الواقع من تلقاء الجاعل، والإمكان الذاتي، حقيقة هلاك الذات المُتقرّرة، الموجودة بالفعل، وبطلانها وليسيّتها في مرتبة نفسها المُرسلة، من حيث هي هي، ولذلك كان هو بالقوة، اشبه منه بالعدم، والفاعل المفيض، يفعل تقرّر الذات المعلولة ووجودها، ويخرجها من الليس إلى الأيس في متن الواقع، وحاق نفس الأمر، لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي، وان كانت هي أيضاً من مراتب نفس الأمر، لا من مُعتملات الأوهام، فإن ذلك من الممتنعات بالذات، ويستحيل ان يتصحّح بتأثير الجاعل، انتهى.

فهذا الكلام نص على ان التقرّر، ليس عبارة عن نفس الماهية بما هي هي، بل امر زائد عليها، يفعله الجاعل لا في مرتبة نفسها، وان كان التقرّر في مرتبة نفسها ممتنع بالذات، ويستحيل ان يتصحّح بتأثير الجاعل.

**واما ثانياً:** فلانه قد نصّ في غير موضع من هذا الكتاب، وحواشيه وغيرهما من كتبه، على ان مصداق الوجود ومطابقه، هو نفس تقرّر الماهية، فلو كان التقرّر عنده نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، كان مصداق الوجود، نفس الماهية بلا زيادة امر ما عليها، فلا يكون الوجود، من عوارض الماهية عنده، على هذا التقدير، ضرورة ان صدق العارض، أي عارض كان، متأخر عن مرتبة ماهية المعروضة من حيث هي هي، فلو كانت الماهية من حيث هي هي، بلا

زيادة امر ما عليها، مصداقـًا للوجود، لم يكن صدق الوجود عليها، متأخراً عن الماهية من حيث هي هي، مع انه مصرّح بان الوجود من عوارض الماهية، المُمكنة الإنسلاخ عنها، كما سبق.

**واما ثالثـًا:** فلانه قد نص في غير موضع من كتبه، على ان الماهية من حيث هي هي، لا يصدق عليها إلا نفسها وذاتياتها، ويصدق سلب التقرّر والوجود عنها، سلبـًا بسيطـًا، فلا يكون التقرّر عنده، عبارة عن نفس الماهية بما هي هي، فتعيّن الشق الثاني، وهو ان التقرّر عنده، عبارة عن امر زائد على الماهية، فيكون الإمكان، الذي امره ارفع من ما تصفه الحكماء العامة، وإنما يتفطّن له الحكماء الخاصة، أي سلب ضرورة تقرّر الماهية، ولا تقرّرها على زعمه، كيفية نسبة عروض التقرّر للماهية، سواء عبّر عنه بسلب ضرورة تقرّر الماهية، أو لا تقرّرها، او عبّر عنه بسلب ضرورة، كون الماهية معروضة للتقرّر، او لا معروضة له، فيكون المُمكن بالذات عروض التقرّر للماهية، واتصاف الماهية بالتقرّر، فيكون المُحتاج بالذات إلى الجاعل، هو عروض التقرّر للماهية، واتصاف الماهية بالتقرّر، فيكون اثر الجاعل بالذات، هو عروض التقرّر للماهية، واتصاف الماهية بالتقرّر، فيبطل القول بالجعل البسيط، ويبطل قوله في تلك الحاشية، بعد تفسير الإمكان بسلب ضرورة تقرّر الماهية، ولا تقرّرها، فإذن الفاقة إلى الجاعل، إنما تكون أولاً وبالذات، بحسب نفس الماهية؛ لان التقرّر لمّا كان عارضـًا للماهية في نفس الأمر، وكان الإمكان عبارة عن سلب ضرورة عروض التقرّر للماهية، كان المُمكن بالذات، هو عروض التقرّر للماهية في

نفس الأمر، فإنما يكون الفاقة إلى الجاعل أولاً وبالذات، لعروض التقرّر للماهية في نفس الامر؛ لأنه المُمكن بالذات، لا لنفس الماهية؛ لأنها على هذا التقدير ليست مُمكنة بالذات، وأيضاً على هذا التقدير، لا يكون اثر الجاعل بالذات نفس الماهية، بل تقرّرها العارض لها، لا في مرتبة ذاتها.

وقد اعترف بهذا في القبسات، حيث قال: والفاعل المفيض، بفعل تقرّر الذات المعلولة ووجودها، ويخرجها من الليس إلى الأيس، في متن الواقع وحاق نفس الأمر، لا في مرتبة نفس ذاتها من حيث هي هي، وان كانت هي أيضاً من مراتب نفس الأمر، لا من معتملات الأوهام، فإن ذلك من الممتنعات بالذات، ويستحيل ان يتصحّح بتأثير الجاعل انتهى.

فهذا نص منه، على ان اثر الجاعل ليس هو نفس الماهية، من حيث هي هي، بل تقرّرها ووجودها اللاحق الثاني، في مرتبة متأخرة عن مرتبة نفس ذاتها، من حيث هي هي، فيبطل القول بالجعل البسيط، ويلزم القول بالجعل المؤلف، فلا يكون ما تجشّمه، جواباً عن الوهم، بل تسليماً له، فاستبان ان ما حكم عليه من امر الإمكان، بانه إنما يتفطّن له الحكماء الخاصة، وانه ممّا تضعه الحكماء العامة، ارفع عند من رزق حظاً من التفطّن، اشنع وافظع.

**الثامن:** ان ما ذكر في تلك الحاشية من قوله، ويتبعه سلب ضرورة وجودها وعدمها، وقوله ويلزمها الفاقة بحسب الوجود، وان أراد به ان في الواقع هناك إمكانين: احدهما: سلب ضرورة تقرّر الماهية، ولا تقرّرها، وثانيهما: سلب ضرورة وجودها وعدمها، والثاني تابع للأول، وان هناك فاقتين، احدهما الفاقة

بحسب الماهية، والأخرى الفاقة بحسب الوجود، وهي لازمة للفاقة الأولى، كما هو ظاهر عبارته، ومدلول كلماته، ومقتضى مذهبه، فمع انه باطل في نفسه، مناقض لِما قال في الحاشية السابقة، المُعلّقة على قوله، هو الذي افضى إلى استيجاب مجعولية نفس الماهية، ومبطل للقول بالجعل البسيط، اما انه باطل في نفسه، فلان الوجود ليس عارضاً للماهية في نفس الأمر، وإنما الوجود حكاية عن نفس الماهية، فإنما في الواقع إمكان واحد، هو إمكان نفس الماهية.

ويحكى عنه بان وجود الماهية ممكن، وان كونها موجودة ممكن، وكذلك إنما في الواقع، فاقة نفس الماهية إلى الجاعل، ويحكى عنها بان وجود الماهية، يحتاج إلى الجاعل، وان كونها موجودة مُحتاج إلى الجاعل، فليس في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية، إمكانان ولافاقتان، واما انه مناقض لِما قال في الحاشية السابقة، فلان حاصل ما قال في تلك الحاشية، هو انه نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، والفرسية إلى الفرس، وليس له مطلق ومأخذ، إلا نفس الماهية، فليس هو عارض في نفس الأمر لنفس الماهية فليس لوجود الماهية، إمكان نفس الماهية، ولا فاقة سوى فاقة نفس الماهية.

فالقول بان في الواقع إمكانين وفاقتين، مصادم لذلك القول، واما انه مبطل للقول بالجعل البسيط، فلانه لو كان الإمكان بمعنى سلب ضرورة وجود الماهية وعدمها، مغايراً للإمكان، بمعنى سلب ضرورة، تقرّر الماهية ولا تقرّرها، ولو كان تابعاً له، وكانت الفاقة بحسب الوجود، غير الفاقة بحسب

نفس الماهية، ولو كانت تابعة لها، كان الإمكان- بمعنى سلب ضرورة وجود الماهية وعدمها- علّة لحاجة، كون الماهية موجودة إلى الجاعل، فيكون اثر الجاعل، كون الماهية موجودة، وكان الإمكان بمعنى سلب ضرورة تقرّر الماهية، ولا تقرّرها أيضاً، علّة لحاجة تقرّر الماهية إلى الجاعل، فيكون اثره تقرّر الماهية، فيلزم القول، بجعلين مُتغايرين في الواقع، احدهما: جعل بسيط اثره تقرّر الماهية. وثانيهما: جعل المُركّب اثره كون الماهية موجودة، غاية الأمر ان يكون الجعل المُركّب، تابعاً للجعل البسيط، وهذا ليس مذهباً لاحد.

والمُصنّف قد نفى هذا، وبالغ في التصريح بنفيه فيما سبق منه مراراً، وان أراد به ان المُمكن حقيقة في الواقع، هي نفس الماهية والامكان حقيقة، هو سلب ضرورة تقرّرها ولا تقرّرها، ويعبر عنه في مرتبة الحكاية، لسلب ضرورة وجودها وعدمها، وهذه الحكاية التعبيرية، تابعة للإمكان الواقعي، الذي هو سلب ضرورة تقرّر الماهية، ولا تقرّرها، فهذا حق.

وكذلك القول بان الفاقة حقيقة في الواقع، إنما هي لنفس الماهية، ويُعبّر عنها في مرتبة الحكاية بالفاقة، في كونها موجودة حق، لكن لا يستقيم على هذا، جلّ اقواله المُصرّحة، بكون الوجود عارضاً للماهية في نفس الأمر، وكون التقرّر متأخراً عن مرتبة نفس الماهية، ويبطل جُلّ تفريعاته الأتية، كما ستعرف ان شاء الله تعالى.

**التاسع:** ان ما ذكره في القبسات، نص على ان التقرّر والوجود، مسلوبان سلباً بسيطاً عن مرتبة نفس الماهية، من حيث هي هي، بخلاف نفس الذات

وذاتياتها، فهي ضرورية الصدق على نفس الماهية، في مرتبة نفسها من حيث هي هي، وان الفاعل بفعل تقرّر الماهية المعلولة، ووجودها، لا في مرتبة نفس ذاتها، وان ذلك من المُمتنعات بالذات، ويستحيل ان يتصحح بتأثير الجاعل، فهو نص على ان التقرّر والوجود، عارضان للماهية، في مرتبة متأخرة عن مرتبة نفسها، من حيث هي هي، وان اثر الفاعل، هو تقرّر الماهية ووجودها في مرتبة متأخرة عن مرتبة نفس ذاتها، لا نفس الماهية من حيث هي هي، ولا ريب في ان التقرّر والوجود، الذين هما متأخران عن الماهية من حيث هي هي، امران اعتباريان، ولا في ان اتصاف الماهية بهما امر اعتباري.

فالمُصنّف نفسه متورط في الشناعات، التي الزمها مُحرّفة الحكمة، ومشوّشة الفلّسفة، الذين همّوا بفك جواهر الماهيات، عن طباع المربوبية، وإخراج اسناخ الحقائق، عن حيز المجعولية، فهو نفسه من المهوشة المُحرّفة، المُعطّلة المُتفلّسفة، أعاذنا الله ممّا لهم من الجهالة، المُسمّاة بالمعرفة.

ثمّ ان ما ذكر في القبسات وغيرها من كتبه، من اثر في مرتبة نفس الماهية، من حيث هي هي، لا يصدق عليها إلا حمل نفسها وذاتياتها عليها، والتقرّر والوجود، مسلوبان عنها سلباً بسيطاً، ناشئ من سوء الفهم؛ لان نفس الماهية في تلك المرتبة، اما ذات او لا، فعلى الشق الأول، هي في تلك المرتبة، مُتقرّرة موجودة، إذ ما ليس متقرراً، ليس ذاتاً أصلاً، وإذا كانت في تلك المرتبة مُتقرّرة، كانت موجودة؛ لان الوجود حكاية عن نفس الذات المُتقرّرة، وأيضاً لو لم تكن الذات في تلك المرتبة موجودة، فاما ان يلحقها بعد تلك المرتبة، عارض زائد

بعروضه لها، صارت موجودة، او لا يلحقها، فعلى الثاني يكون صدق حمل الوجود عليها، بعد تلك المرتبة، مع انها لم يزد عليها بعد تلك المرتبة، امر ما لم يكن في تلك المرتبة، وعدم صدقها عليها، في تلك المرتبة، ترجيح من غير مرجح، وعلى الأول تكون هي في تلك المرتبة السابقة، على عروض الوجود، مُصحّحة لانتزاع معنى التقرّر والفعلية، وإلا كانت لا شيئاً محض، والتقدير خلافه، وإذا كانت مُصحّحة لانتزاع معنى التقرّر والفعلية، كانت مُصحّحة لانتزاع معنى الوجود في تلك المرتبة، فتكون في تلك المرتبة، معروضة للوجود، إذ لا معنى لكونها معروضة للوجود، إلا كونها مُصحّحة لانتزاعه، وعلى الشق الثاني هي في تلك المرتبة لا شيء محض، ونفي صرف، فلا يصدق عليها حمل نفسها وذاتياتها أيضاً.

ثمّ لا يخفى ما بين كلاميه، أي كلامه الذي نقلناه من هذا الكتاب، في صدر الوجه الرابع، وكلامه الذي نقلناه من القبسات، من التهافت الصريح، فانه قد نص فيما نقلناه من هذا الكتاب، على ان اثر الجاعل، نفس الذات ونفس الماهية، وان ليس للمُمكن ذات، إلا بإفاضة الجاعل، فضلاً عن ان يكون لذاته مرتبة مُتقدّمة، على افاضة الجاعل، تقرّرها ووجودها، ونص فيما نقلناه من القبسات، على ان الجاعل المفيض، يفعل تقرّر الذات المعلولة، ووجودها، لا في مرتبة نفسها، فإن ذلك من الممتنعات بالذات، وهذا كلّه آفة السطحية، وسوء الفهم.

**العاشر:** ان الوهم الذي تشبث به، بعض مُقلّدة المشائية، من ان علّة الحاجة

إلـى العلّـة هـي الإمكـان، ومـا هـو إلا كيفيـة نسـبة الوجـود إلـى الماهيـة، فيكـون المجعول بالذات، هو نسبة الوجود إلى الماهية، غيـر منـدفع عـن المُصنّف، ولا ينفعه ما ذكر من الجوابين، في زعمه شيئًا، وذلك لان قسمة المفهوم، أي مفهـوم كان، سواء كان مُستقلّاً او غير مُستقل، وسواء كان موجوداً بالـذات او بـالعرض، او لا إلـى المـواد الـثلاث حاصـرة، لا يخـرج عنهـا شـيء مـن المفهومـات، غايـة الأمـر ان المفهومـات الغيـر المُسـتقلّة، بمـا هـي كـذلك، لا يحكـم عليهـا العقـل بشـيء، ولا يلـزم مـن عـدم حكـم العقـل عليهـا بشـيء، لعـدم كونهـا صـالحة لان يلتفت إليها العقل بالذات، ان لا يكون تلك المفهومـات ممكنـة، ولا واجبـة ولا مُمتنعة، كما لا يلزم من عـدم الحكـم مـن العقـل عليهـا، ان لا تكـون مفهومـات، ولا ان لا تكون رابطة، ولا ان لا تكون غير مُستقلّة.

وقد ذهب المصف، إلى ان الوجود عارض للماهية في نفس الأمر، فعروض الوجود للماهية في نفس الأمر، واتصاف الماهية بالوجود في نفس الأمر، بمـا هـو عروض واتصاف، لا بما انه ماهية من الماهيات، اما ان يكون واجبـًا بالـذات، او مُمكنـًا بالـذات، او ممتنعـًا، فـإن كـان ممتنعـًا بالـذات، امتنـع القـول بعـروض الوجود للماهية في نفس الأمـر، واتصـاف الماهيـة بـالوجود في نفـس الأمـر، وان كـان واجبـًا بالـذات، لزمـت منعـات لا تتنـاهى، وان كـان مُمكنـًا بالـذات، كـان مُحتاجـًا إلى العلّة، فاما ان يتعلّق جعل بسيط بالذات او بـالعرض، وذلـك محـال عند المُصنّف.

فانـه قـد نـص فيمـا سـبق غيـر مـرة، علـى ان الجعـل البسـيط لايتعلّـق بالهيئـة

التركيبية اصلاً، لا بالذات ولابالعرض، واما ان يتعلّق به جعل مؤلف، فلزم القول بالجعل المؤلف، وتم الزام المشائية.

فقد استبان انه وان ضيّع عمره، في التفوه بالالفاظ المُصطلحة، المُتعاورة فيما بينهم، في هذه المسائل الدقائق، لكن لم يتيسر له فهم معانيها، ولا التفطّن بما فيها من الحقائق، ثمّ انه يُفخّم في هذه المضايق، ولا يستحي من زلاته في هذه المزالق.

**قوله: (وأمّا أنّ الماهيّة من حيث هي هي، كيف تتّصف بالمجعوليّة، وهي من عوارضها، والماهيّة من حيث هي، ليست إلّا هي).**

قال في الحاشية: قول بعض مُقلّدة المشائية أيضًا، انتهى.

هذا إشكال من قبل المشائية، على أصحاب الجعل البسيط، حاصله: انه لو كان نفس الماهية من حيث هي هي، مجعولة، واثراً للجاعل، كان مصداق المجعولية، نفس الماهية من حيث هي هي، مع ان المجعولية من عوارض الماهية، ومصداق العوارض، لا يكون نفس الماهية المعروضة، من حيث هي هي، وإنما الماهية من حيث هي هي، مصداق حمل نفسها وذاتياتها، فلا بد من القول، بان الماهية من حيث هي هي، ليست مجعولة، وان مصداق المجعول، هي الماهية من حيث انها معروضة لعارض، فيبطل القول بالجعل البسيط، ويتعيّن القول بالجعل المؤلف.

والجواب: ان المجعولية من الصفات الإضافية، التي لا عقل عارضه لشيء، إلا بالقياس إلى ما يُغايره، ويكون مُنفصلاً عنه، وهو جاعله، والصفات

الإضافية العارضة للماهيات، بالقياس إلى ما عداها، لا تكون عين الماهيات المعروضة لها، ولا من ذاتياتها البتة، لكنها على قسمين: فمنها صفات إضافية، تعرض الماهيات انفسها، من دون ان يتوقف عروضها للماهيات، على عروض عارض اخر قبلها للماهيات، ومنها صفات إضافية، يتوقف عروضها للماهيات، على عروض عارض اخر قبلها للماهيات، فالقسم الأول كمغايرة الماهية لِما عداها، فإن كون الماهية مُغايرة لِما عداها، لا يتوقف على ان يعرض عارض اخر، أو لا للماهية، وإلا لم يكن الماهية قبل عروض ذلك العارض، مغايرة لِما عداها، في مرتبة نفسها وحدّ ذاتها، واللازم صريح البطلان، فإن كل ماهية في حدّ نفسها، مُغايرة لِما عداها، وتلك المغايرة عارضة لها نفسها، من دون توقف عروضها لها، على عروض عارض اخر لها، وليست تلك المُغايرة عين الماهية، ولا من ذاتياتها، لكونها عارضة لها، بالقياس إلى ما عداها، والقسم الثاني كالفوقية والتحتية، فانهما إنما يعرضان لشيء، بعد كونه مُتحيّزاً، وكونه ذا جهة وغير ذلك، وكالأبوة والبنوة ونحوها، فالمجعولية من القسم الأول، من الصفات الإضافية، فهي عارض لنفس الماهية، بالقياس إلى جاعلها، من دون ان يتوقف عروضها للماهية، على ان يعرض فيها عارض اخر للماهية، وشاكلة المجعولية، العارضة لنفس الماهية، شاكلة الجاعلية العارضة للذات الحقّة المُقدّسة، فإن الجاعلية صفة إضافية لها، بالقياس إلى الماهيات المجعولة، ومصداق الجاعلية نفس الذات الحقة، بالقياس إليها، ولا يتوقف اتصاف الذات الحقّة، على ان يعرض الذات الحقّة، قبلها عارض زائد، وإلا لم يكن ما يفرض

مجعولاً، أو لامجعولاً أولاً؛ لان جاعلية الذات الحقّة لمجعولها الأول، تكون متوقّفة على هذا التقدير، على عروض عارض للذات الحقة، قبل الجاعلية، ويكون ذلك العارض لا محالة، مُمكناً مجعولاً، قبل تلك الجاعلية، فلا يكون ما فُرض مجعولاً، أو لامجعولاً أولاً، بل لا يمكن جعل وجاعلية على هذا التقدير، إذ تكون جاعلية الذات الحقّة لذلك العارض، مسبوقة بعروض عارض أخر، ويكون ذلك العارض الأخر أيضاً، مُمكناً مجعولاً، ويكون جاعلية الذات الحقّة، لذلك العارض الأخر، مسبوقة بعروض عارض أخر، وهكذا.

واللازم صريح البطلان، فتعيّن ان الجاعلية صفة إضافية، مصداقها نفس الذات الحقة، بالقياس إلى الماهيات المجعولة، غير متوقفة على عروض عارض قبلها، للذات الحقّة، فكذلك المجعولية، صفة إضافية مصداقها نفس الماهية المُمكنة، بالقياس إلى جاعلها الحق، غير متوقفة على عروض عارض قبلها، للماهية الممكنة.

**قوله: (فلقد استبان نظيره في الوجود، وأنّ الماهيّة من حيث هي، لا بشرط شيء، إنّما يلحقها أن توجد بالوجود، الّذي تؤخذ هي، لا بشرط الخلط، وعدم الخلط به).**

هذا جواب في زعمه، عن الإشكال المذكور، بقوله واما ان الماهية من حيث هي هي، كيف تتّصف بالمجعولية، ولعلّ حاصل الجواب عنده، ان الماهية وان كانت مخلوطة بالمجعولية في نفس الأمر، غير مُعرّاة عنها في نفس الأمر، فهي ليست معروضة لها بحسب الخارج، لكنها مُنحازة عن المجعولية

في لحاظ العقل، إذ للعقل ان يلحظ الماهية، مُنحازة عن المجعولية، ويعتبر عروض المجعولية للماهية، في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية، ونظر عروض المجعولية للماهية، عروض الوجود للماهية، مخلوطة بالوجود، لكن للعقل ان يلحظ الماهية لا بشرط شيء، من دون لحاظ الوجود، ويعتبر عروض الوجود لها، في نحو الملاحظة، التي هي ظرف الخلط والتعرية.

وانت ومن رزق الفهم، تعلمان ان هذا الكلام، لو قُدّر ان له معنى مُحصّلاً، لا مساس له بالإشكال، فضلاً عن ان يكون جواباً عنه، إذ حاصل الإشكال، ان مصداق المجعولية، على مذهب أصحاب الجعل البسيط، هي نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، فيلزم ان تكون المجعولية، اما عين الماهية، او ذاتياً لها؛ لان الماهية من حيث هي هي، لا تكون مصداقاً إلا لنفسها او لذاتياتها، واللازم باطل؛ لان المجعولية من عوارض الماهية قطعاً، فالقول بان للعقل، ان يلحظ الماهية مُنحازة عن المجعولية، ويعتبر عروض المجعولية للماهية، في نحو الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية، لا يغني شيئاً، بل لا بدّ في الإجابة عن هذا الإشكال، اما من إنكار كون مصداق المجعولية، هي نفس الماهية، واما من بيان ان ما يكون مصداقه نفس الماهية، لا بحسب ان يكون عين الماهية، او ذاتياً من ذاتياتها، وما ذكره غير مُتعرّض لشيء من الأمرين.

نعم، لو كان تقرّر الإشكال، ان الماهية لا تمتاز عن المجعولية أصلاً بل هي مخلوطة بها، ولا بد في العروض، من ان يكون المعروض خالياً عن العارض، مُنحازاً عنه في ظرف العروض، لكان لهذا الجواب وجه، لكن هذا ليس تقرّر

الإشكال، ان الماهية من حيث هي هي، كيف تتّصف بالمجعولية، وهي من عوارضها، والماهية من حيث هي هي، ليست إلا هي، لا شيئًا من العوارض، وما ذكره لا يمس هذا التقرير، ثمّ ان فيما ذكر، مع انه لا يصلح جوابًا عن الإشكال، وجوهًا من الإختلال:

**الأول:** انه [لا] ريب في ان المجعولية، من الصفات الانتزاعية، وان اتصاف الماهية بها، اتصاف انتزاعي، وسيُصرّح هو نفسه عن قريب، بان هذا النحو من الإتصاف، لا يستدعي ثبوت الحاشيتين، في ظرف الإتصاف، بل إنما يستدعي ثبوت الموصوف فقط، او ليس معناه، إلا كون وجود الموصوف في الأعيان، او في الاذهان، على نحو يكون، مبدأ لصحة انتزاع الصفة عنه، ومطابقًا للحكم بها عليه، فهو المحكي عنه بالصفة، والواقع الذي يعتبر مطالعة الحكم له، حتى يوصف بالصدق. واما ثبوت الصفة في خصوص ظرف الإتصاف، فليس ممّا يستلزم ذلك الإتصاف، ولا ممّا يستوجبه فطرة او برهان، انتهى.

ولا ريب في ان وجود الماهيات الموجودة في الخارج، على نحو هو مبدأ لصحة انتزاع المجعولية عنها، ومطابق للحكم بالمجعولية عليها، فيكون ظرف اتصاف الماهيات الخارجية، هو الخارج، وكذا وجود الماهيات الموجودة في الذهن، على نحو هو مبدأ لصحة انتزاع المجعولية عنها، ومطابق للحكم بالمجعولية عليها، فيكون ظرف اتصافها بالمجعولية، هو الذهن، فلا تكون الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية، ظرفًا لاتصاف شيء من الوجودات الخارجية والذهنية بالمجعولية، باعترافه.

**الثاني:** انه لا ريب، في انه يصدق على الماهيات الموجودة في الخارج، انها مجعولة في الخارج، وعلى الماهيات الموجودة في الذهن، انها مجعولة في الذهن، ولا معنى لصدق ان الماهيات الخارجية، مجعولة في الخارج، إلا ان ظرف اتصافها بالمجعولية، هو الخارج، ولا معنى بصدق ان الماهيات الذهنية، مجعولة في الذهن، إلا ان ظرف اتصافها بالمجعولية، هو الذهن، فالقول بان ظرف اتصاف الماهية بالمجعولية، هي الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية، هذيان ليس تحته معنى.

فالحق ان ظرف اتصاف مُطلق الماهية، بمطلق المجعولية، نفس الأمر مطلقاً، وظرف اتصاف الماهية الخارجية بالمجعولية الخارجية، هو الخارج، وظرف اتصاف الماهية الذهنية بالمجعولية في الذهن، هو الذهن، وسيأتي ان شاء الله العزيز، تفصيل يتعلّق بهذا البحث.

**الثالث:** ان القول بان اتصاف الماهية بالمجعولية، يستدعي ان تكون الماهية، مُنحازة مُتميّزة عن المجعولية، في ظرف الإتصاف، وتعرضها المجعولية في ذلك الظرف، وهذا لا يتصور في الماهية، بالقياس إلى صفة المجعولية، بحسب الخارج والذهن، لكون الماهية مخلوطة بالمجعولية، خارجاً وذهناً، غير مُتعرّية عنها في الخارج والذهن، وإنما تتعرّى عنها في الملاحظة، التي هي ظرف الخلط والتعرية، فللعقل ان يلحظ الماهية، مُعرّاة عن المجعولية، ويحكم بعروض المجعولية لها، فظرف اتصاف الماهية بالمجعولية، هي تلك الملاحظة، لا الذهن ولا الخارج، ليس تحته معنى

مُحصّل؛ لأنه ان اريد بتعرّي الموصوف عن الصفة، وانحيازه عنها في ظرف الإتصاف، ان يكون الموصوف موجوداً في ظرف الإتصاف، مُنفكّاً عن الصفة، بحسب نفس الأمر، فذلك ليس ضرورياً في الإتصاف، وإلا يلزم ان لا يكون الماهية مُتّصفة بلوازمها، لامتناع انفكاكها عن لوازمها، بحسب نفس الأمر، وان اريد به ان يكون الموصوف في حد ذاته، عارياً عن الصفة، بمعنى ان لا تكون الصفة عليها، ولا ذاتياً لها، فالماهية مُتعرّية بهذا المعنى عن المجعولية في نفس الأمر، وفي الخارج وفي الذهن؛ لان المجعولية التي هي صفة إضافية للماهية، بالقياس إلى ما هو خارج عنها، ليست عين الماهية، ولا جزءاً لها في نفس الأمر، لا في الخارج ولا في الذهن، وان اريد به ان لا يكون الموصوف، مُتصّفاً بالصفة في ظرف الإتصاف أصلاً، فظاهر ان الظرف الذي لا يكون الموصوف فيه مُتصّفاً بالصفة، لا يمكن ان يكون ظرفا للاتصاف بالصفة، على ان الماهية، لما كانت مخلوطة بالصفة في نفس الأمر، خارجاً وذهناً، فالظرف الذي لا تكون الماهية فيه، مُتّصفة بالمجعولية أصلاً، اختراعي محض، لا واقعية له أصلاً، فالحكم بكونه ظرفاً لاتصاف الماهية بالمجعولية، الذي هو واقعي، مطابق لنفس الأمر، جعل غير مطابق للواقع.

**الرابع:** ان قياسه المجعولية، على الوجود فاسد، اما أولاً فلان الوجود ليس صفة للماهية أصلاً، وليس الوجود من الإضافات، بخلاف المجعولية، وقد اعترف المُصنّف في فواتح الكتاب، بان الوجود ليس معنى ما ينضم إلى الماهية، او يُنتزع منها، وان مطابق الحكم به، ومصداق حمله، هو نفس الماهية، لا امر

يقوم بها، وان الوجود معنى مصدري، لا يؤخذ من مبدأ المحمول القائم بالموضوع، انضماماً او انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع، المجعولة بجعل الجاعل إياها، فمع اعترافه بان الوجود ليس امراً يقوم بالماهية، انضماماً او انتزاعاً، كيف يستقيم منه الحكم، بان الماهية مُتّصفة بالوجود، وان ظرف اتصافها بالوجود، هي الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية، بل يكون الحكم باتصاف الماهية بالوجود، مع الحكم بان الوجود ليس معنى ما ينضم إلى الماهية، او يُنتزع منها، جهلاً منها، فتاه وقال في القبسات، ان الوجود حكاية جوهر الذات المجعولة، كما سياتي ان شاء الله تعالى، نقل عبارتها، ولا شك في ان الحكاية، لا قيام لها إلا بالذهن، ولا قيام للحكاية بشيء في الواقع، مع قطع النظر عن مرتبة الحكاية الذهنية، فمع اعترافه بان الوجود حكاية عن نفس الذات المجعولة، كيف ساغ له ان يقول باتصاف الماهية بالوجود، الذي هو حكاية قائمة بالذهن، ولا قيام له بالماهية، وقد صرحّ أيضاً في أوائل هذا الكتاب، بان نسبة الوجود إلى الماهية، نسبة الإنسانية إلى الإنسان، فتجويز اتصاف الماهية بالوجود، وكون ظرف اتصافها به، هي الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية، في قوة تجوهر اتصاف الإنسان بالإنسانية، وكون ظرف اتصاف الإنسان بالإنسانية، هي الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية، وهذا التجويز لا يتأتى إلا ممّن يتعرّى عن الإنسانية، وهذا كلّه الزامي. واما ثانياً: فلِما حقّقنا مراراً، من ان الوجود ليس من عوارض الماهية في نفس الأمر، وليست الماهية مُتّصفة به في الواقع أصلاً، فلا معنى لقياس المجعولية على الوجود.

**قوله: (فكذلك المجعوليّة، أعني أنّ العقل، إنّما يعتبر عروضها لها، في نحو الملاحظة، الّتي هي ظرف الخلط والتّعرية).**

قال في الحاشية: اي فكذلك الماهية من حيث هي، لا بشرط مجعوله بنفس المجعولية، التي هي في نفسها مرسلة، ولا باشتراط بالقياس إليها، فظرف عروضها لها، هو اللحاظ، الذي هو ظرف الخلط والتعرية، انتهى.

قد عرفت ان ظرف اتصاف الماهية بالمجعولية في الخارج، هو الخارج، وظرف اتصافها بالمجعولية في الذهن، هو الذهن، وظرف اتصافها بالمجعولية في نفس الأمر مطلقاً، هو نفس الأمر مطلقاً، واما القول بكون ظرف اتصاف الماهية بالمجعولية، هو اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية، فهذر لا مُحصّل تحته، والعجب انه سيبين عن قريب، ان الإتصاف الإنتزاعي، ليس معناه إلا كون وجود الموصوف في الأعيان، او في الاذهان، على نحو يكون مبدأ، لصحة انتزاع الصفة عنه، ومطابقاً للحكم بها عليه، ولا ريب في ان المجعولية، من الصفات الإضافية المنتزعة، واتصاف الماهية بها، اتصاف انتزاعي، ووجود الماهية في الخارج، او في الذهن، وفي نفس الأمر مطلقاً، مبدأ لصحة انتزاع المجعولية عنها، بالقياس إلى جاعلها، ومطابق للحكم بالمجعولية عليها، فظرف الإتصاف بها، هو الخارج او الذهن او نفس الأمر مطلقاً، لا خصوص اللحاظ، الذي هو ظرف الخلط والتعرية، كما زعم.

## (٥) تفريعات تأصيليّة

**قوله: (يتفرّع عن أصل الجعل البسيط، فروع: هي اصول لعويصات مسائل حكميّة).**

اعلم انه لمّا لم يتيسر للمُصنّف طول عمره، فهم معنى الجعل البسيط، نشأت له أوهام ووساوس، ورّطته في مهاوي الغلط، أي توريط، ففرّع على ما فهم، كلما وهم، جهلاً وعماءاً، كسراب بقيعة، يحسبه الظمآن ماءاً، والله ولي العصمة، ومؤتي الحكمة.

**قوله: (منها: مطلب (هل)، على أقسام ثلاثة: هل الشّيء، وهل الشيء موجود على الإطلاق، وهل الشيء موجود على صفة).**

هذا احدى وساوسه التي تفرّد بها، ونحن قد حققّنا فيما سبق غير مرة، ما تضمحل به هذه الوسوسة، وينجلي به هذا الوهم، ولا باس علينا ان نعيده على اخصر وجه، فنقول: لا يخلو اما ان يكون الوجود عارضاً للماهية المُمكنة في نفس الأمر، زائداً عليها في الواقع، مع عزل النظر عن مرتبة الحكاية الذهنية، والملاحظة العقلية، او لا يكون كذلك، بل لا يكون في نفس الأمر وفي الواقع، إلا نفس الماهية من دون زيادة امر ما عليها، واتصاف صفة ما إليها، والعقل بضرب من التحليل، يُنتزع منها معنى هو كونها ووقوعها، وهو المُسمّى بالوجود.

**فعلى الأول:** تكون الماهية مُتّصفة بالوجود في نفس الأمر، والوجود عارض لها في الواقع، مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية، والحكاية الذهنية، كما ان

الثوب مُتصف بالبياض، والسماء مُتّصفة بالفوقية في الواقع، والبياض عارض للثوب، والفوقية عارضة للسماء في نفس الامر.

**وعلى الثاني:** لا يكون للماهية في نفس الأمر، مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن، وانتزاعه، إلا مرتبة واحدة، هي مرتبة نفس ذاتها، ولا يكون لها في نفس الأمر، مرتبة عروض الوجود لها، إذ ليس الوجود على هذا التقدير، عارضًا لها في نفس الأمر، وقد اسلفنا مراراً، ان القول بالجعل المؤلف، مبني على التقدير الأول، والقول بالجعل البسيط، مبني على التقدير الثاني، فانه لو كان الوجود زائداً على الماهية، عارضًا لها في نفس الأمر، كان اثر الجعل عروض الوجود، واتصاف الماهية به في الواقع، فتعين القول بالجعل المؤلف، واما ان كان في نفس الأمر، نفس الماهية فقط، ولم يكن الوجود عارضًا لها في نفس الأمر، لم تكن الماهية مُتّصفة به، ولم يكن هو عارضًا للماهية في الواقع، فلا يكون اثر الجاعل في الواقع، إلا نفس الماهية، لا اتصافها بالوجود، ويكون الوجود حكاية ذهنية عن نفس الماهية، التي هي بلا زيادة امر ما عليها، اثر الجاعل في نفس الأمر، فتعين القول بالجعل البسيط.

فقد بان ان للماهية على تقدير القول بالجعل البسيط في نفس الأمر، مرتبة واحدة، هي مرتبة نفس ذاتها، المعبّر عنها بمرتبة التقرّر والفعلية والتجوهر، وعلى تقدير القول بالجعل المؤلف في نفس الأمر، مرتبتين: احدهما مرتبة نفس ذاتها، والثانية مرتبة عروض الوجود لها، فلما لم يكن للماهية، على تقدير الجعل البسيط في نفس الأمر، إلا مرتبة واحدة، كانت الحكاية عنها واحدة، هي

ان الماهية موجودة مُتقرّرة، وكائنة وثابتة ومتجوهرة، فالوجود عبارة عن حكاية نفس الماهية، التي هي نفسها اثر الجاعل في الواقع، سواء عبّر عنها بلفظ الوجود، او بلفظ الصيرورة، او بلفظ الكون، او بلفظ الثبوت، او بلفظ التقرّر، او بلفظ الفعلية، او بلفظ التجوهر، او غير ذلك مما يمكن ان يحكي به عن نفس الماهية، التي هي نفسها اثر الجاعل في الواقع، والقضية الحاكية عنها، هي الهليّة البسيطة لا غير، ولمّا كان للماهية، على تقدير الجعل المؤلف في نفس الأمر، مرتبتان:

**احدهما:** مرتبة نفس الذات، وجوهر الماهية، التي هي معروضة للوجود، في مرتبة وراء مرتبة نفسها.

**[ثانيهما]:** مرتبة عروض الوجود لها في نفس الأمر.

كان بإزاء تينك المرتبتين الواقعتين، حكايتان: احدهما الحكاية عن مرتبة الأولى، واخراهما الحكاية عن المرتبة الأخرى، فتنعقد على تقدير الجعل المؤلف، قضيتان مُتغايرتان بحسب المصداق المحكي عنه، احداهما حاكية عن المرتبة الأولى، وهي قولنا الماهية متجوّهرة مُتقرّرة، واخراهما حاكية عن المرتبة الأخرى، وهي قولنا الماهية موجودة، أي معروضة للوجود.

فقد بان ان القول بهليتين بسيطتين، لا يمكن على تقدير القول بالجعل البسيط، وإنما يتيسر على تقدير القول بالجعل المؤلف، فتفريع تثليث اقسام الهل، على اصل الجعل البسيط، ناشيء من الانتهاء في الغباوة، وسوء الفهم، وعدم التفطن بالجعل البسيط، وبيّناه، والغفلة عن مفهوم الوجود ومعناه.

والعجب انه قال في أوائل القبس الثاني، اما انت من المتبصّرين، بما تلوناه عليك في سائر كتبنا، ان الوجود في أي ظرف ووعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق امر ما به، وانضمامه إليه، وإلا رجع الهل البسيط إلى الهل المُركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه، هو ثبوت الشيء للشيء، ومن بحسب وجود الماهية، وصفاً من الاوصاف العينية، او امراً ما من الأمور الذهنية، وراء مفهوم الموجودية المصدرية، فليس من اهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركائنا السالفون في الصناعة، ولو كان الأمر على ما حسبه، لكان الوجود نفسه ماهية ما من الماهيات، ويكون وجوده لا محالة، زائداً على ماهيته، كما سائر الماهيات المُمكنة، ويكون وجوده هو ثبوته المصدري، كما وجود سائر الأشياء.

فإذن الوجود في الأعيان، هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان، لا ما بالإتصاف به يصير الشيء في الأعيان، وكذلك الوجود في الذهن، هو نفس وقوعه في الذهن، ووجود كل عرض، هو وجوده في موضوعه، ووجود الوجود، هو وجود موضوعه، والشيء المعلول نفس ذاته وماهيته، مجعولة الجاعل، جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته، المجعولة بالفعل، فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل، يقال لها مرتبة التقرّر والفعلية، وللمطلب الذي بإزائها، الهل البسيط الحقيقي، اعني هذا الشيء، ومرتبة الموجودية المصدرية المُنتزعة منها، ان يقال لها مرتبة الوجود، وللمطلب الذي بإزائها الهل البسيط المشهوري، اعني هل الشيء، موجود على الاطلاق، وصور هذين المطلبين

باخره، واحد بحسب المحكي عنه، ومفاد السالب في الهليات البسيطة، اما في الحقيقي فسلب الذات في نفسها، واما في المشهوري فسلب الوجود على الاطلاق، وصورهما أيضاً باخره واحد، بحسب المحكي عنه، فاما اثبات مفهوم ما للذات، أي مفهوم ما، كان من جوهريات الماهية، او عرضياتها، فمن حيّز الهل المُركّب، أي هل الشيء شيء، والمحكي عنه ثبوت شيء لشيء، وفي السلب سلب شيء عن شيء، فإذن الوجود هو شرح نفس الذات المُتقرّرة، والعدم وهو سلب الوجود، شرح بطلان الذات الموهومة، وليسيتها، ومفهومه ليس هناك شيء، لا ان هناك امراً موهوم الليس، انتهى.

وهذا الكلام لم يصدر عن فهم وتدبّر، فانه قد اعترف بان الشيء المعلول، نفس ذاته وماهيته، مجعولة الجاعل، جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية ذاته المجعولة بالفعل، ومرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل، يقال لها مرتبة التقرّر والفعلية، فلما كان الوجود حكاية نفس ذاته المجعولة، التي هي المُسمّاة بالتقرّر والفعلية، كانت الهلية البسيطة المشهورية، أي القضية التي محمولها الوجود، حكاية عن مرتبة نفس الذات المجعولة، التي هي مرتبة التقرّر والفعلية، فمطلب الهل البسيط الحقيقي، الذي تفرد بالقول به، اما حكاية عن تلك المرتبة، أي مرتبة نفس الذات المجعولة، أي مرتبة التقرّر والفعلية، فهي الهلية البسيطة المشهورية لا غير، او حكاية عن مرتبة أخرى، فليتم تلك المرتبة، وليبين ما هي، او ليس حكاية عن شيء، فلا يكون مطلباً تصديقياً، فضلاً عن ان يكون مطلب هل، واما قوله ومرتبة الموجودية المصدرية، المُنتزعة عنها،

يقال لها مرتبة الموجودية، فإن أراد به مرتبة الحكاية، عن نفس الذات المجعولة بالفعل، فهذا معقول لكن هذه المرتبة، هي مرتبة الحكاية، التي هي الهلية البسيطة المشهورية، وليست محكياً عنها للهلية البسيطة المشهورية، وإنما المحكي عنه لها، مرتبة نفس الذات، المُسمّاة بالتقرّر والفعلية، فلا معنى لقوله، وللمطلب الذي بإزائها الهل البسيط المشهوري، وان أراد به مرتبة مُتحقّقة في نفس الأمر، مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه، فهذا باطل، فانه نفسه قد اعترف، بانه ليس في الواقع، إلا نفس الماهية، ثمّ العقل بضرب من التحليل، يُنتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية، ويصنعها به ويحمله، واعترف أيضاً بان الوجود، حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل، وليس في الواقع مرتبة مُتحقّقة، مع قطع النظر عن حكاية الذهن، وراء مرتبة نفس الذات، تكون محكياً عنها بالهلية البسيطة المشهورية، باعترافه، وأيضاً المُحقّق في تلك المرتبة، اما نفس الماهية بما هي هي، من دون امر ما عليها، فتلك المرتبة هي مرتبة التقرّر لا غير، او هي مع امر زائد عليها، فيكون الوجود امراً زائداً على الماهية، قائماً بها انضماماً، وهذا مع بطلانه بما اسلفنا مراراً، مما يعترف هو نفسه ببطلانه.

واما قوله وصيور هذين المطلبين باخره واحد، بحسب المحكي عنه، فألفاظ ليس تحتها معنى، فانه ان أراد به، ان المحكي عنه بمطلب الهل البسيط الحقيقي، بالأخرة هو المحكي عنه، بمطلب الهل البسيط المشهوري، فيبطل ما ذكر قبيل هذا، من ان مرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل، يقال لها مرتبة التقرّر

والفعلية، وللمطلب الذي بإزائها الهل البسيط الحقيقي، ومرتبة الموجودية المصدرية المُنتزعة عنها، يقال لها مرتبة الوجود، وللمطلب الذي بإزائها الهل البسيط المشهوري، إذ يكون كلاً مطلبي الهلين الذين ذكرهما، بإزاء مرتبة واحدة، هي المحكي عنه لهما، ولا يكون على هذا التقدير مرتبتان، يكون احد المطلبين المذكورين بإزاء احداهما واخرهما بإزاء اخراهما.

ثمّ إذا كان المحكي عنه لهما واحد، فاما ان يكون الحكاية في احدهما، بحمل مفهوم على الذات، وفي الاخر بحمل مفهوم اخر عليها، فذلك المفهومان، اما كلاهما حكاية نفس الذات، فهما الوجود على ما اعترف، من ان الوجود حكاية جوهر الذات، المجعولة بالفعل، فلا يكونان مفهومين، بل مفهوم واحد، عبّر عنه بلفظين، واما احدهما حكاية نفس الذات، واخراهما حكاية عروض عارض للذات، فلا يكون المحكي عنه للهليتين واحداً، كما قال، واما ان تكون الحكاية في كليهما، بحمل مفهوم احد، عبّر عنه بلفظين مثلاً، قيل تارة الذات مُتقرّرة، وتارة الذات موجودة، وعنى بهذين اللفظين، معنى هو كون الذات، فلا يكون هناك مطلبان، بل مطلب واحد، عبّر عنه بعبارتين، ولا عبرة باثنينية العبارتين، فإن العبارات كثيرة، فلو اعجب أحداً ان يُسمّي كل عبارة مطلباً فليفعل، واما ان يكون في احدهما حكاية بحمل مفهوم، ولا يكون في الاخر حكاية بحمل مفهوم ما، لا يكون ذلك الأخر مطلباً تصديقياً أصلاً، فضلاً عن ان يكون الهل، وأيضاً فلا يكون صيور هذين المطلبين واحد، بحسب المحكي عنه، وان أراد به معنى اخر، يكون بحسبه المحكي عنه، لاحد

مطلبي الهلين المذكورين، غير المحكي عنه لآخرهما، فلا يكون صيور هذين المطلبين واحد، بحسب المحكي عنه، ثمّ لا يخفى انه اما ان يقول بان الوجود زائد على الماهية، عارض لها في نفس الأمر، او لا يقول بذلك.

**فعلى الأول،** يكون الهليّة البسيطة المشهورية، حكاية عن مرتبة عرض الوجود للماهية في نفس الأمر، ويكون الهلية البسيطة الحقيقة، حكاية عن نفس الماهية، بلا عروض امر زائد عليها، فلا يكون صيور هذين المطلبين، واحداً بحسب المحكي عنه أصلاً.

**وعلى الثاني،** يكون الهلية البسيطة المشهورية، حكاية عن نفس الماهية، بلا زيادة امر ما عليها، فيكون هي الهلية البسيطة الحقيقة لا غير، فإن الهلية البسيطة الحقيقية عنده، هي الهلية الحاكية عن نفس الماهية، فلا يكون هناك هليتان، احداهما هلية بسيطة حقيقية، والأخرى هلية بسيطة مشهورية، فيبطل جُلَّ ما توهم بالكلية.

واما قوله ومفاد السالب في الهليات البسيطة الى اخره، فمّما لا مفاد له؛ لانه ان اراد بمفاد السالب، مصداقه المحكي عنه، فاما ان يكون مصداق السالبة الهلية البسيطة المشهورية، سلب شيء عن شيء، فيكون السالبة الهلية البسيطة المشهورية، سالبة هلية مُركّبة، فإن السالب الذي مفاده سلب شيء عن شيء، سالب على مُركّب، كما صرّح به، واما ان يكون مصداق السالبة الهلية البسيطة المشهورية، ليسية الموضوع، وانتفاءه في نفسه، فيكون السالبة الهلية البسيطة المشهورية، هي السالبة الهلية البسيطة الحقيقية، لا غير، وفرقه بان مفاد

السالب، الهل البسيط الحقيقي، سلب الذات في نفسها، ومفاد السالب الهلي البسيط المشهوري، سلب الوجود على الاطلاق، ليس له معنى؛ لان الوجود اما ان يكون عارضاً في نفس الأمر للذات، فلا محالة يكون مفاد السالب، الهل البسيط المشهوري، سلب شيء عن شيء، وسلب العارض عن المعروض، ولا يكون الوجود، شرح نفس الذات المتقررة.

# الفهرس